CORNELL UNIVERSITY LIBRARY
3 1924 082 095 096

CORNELL
UNIVERSITY
LIBRARY

THE WASON
CHINESE
COLLECTION

DATE DUE

W. 21031

ZEITSCHRIFT
FÜR BUDDHISMUS
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VOM BUND FÜR BUDDHISTISCHES LEBEN
SCHRIFTLEITUNG: DR. WOLFGANG BOHN, HALLE A. S.

I. Jahrgang Oktober/November 1913 Heft 1/2

Das Ich und die Wiedergeburt.

Aus dem Urtext des Milindapānha übersetzt von Dr. Karl Seidenstücker.

Der König sprach: „Heil Dir! Nāgasena, wer da wiedergeboren wird, — ist das derselbe oder ein anderer?"

Der Thera sprach: „Weder derselbe, noch ein anderer."

„Gib ein Gleichnis!"

„Was meinst du, Großkönig: Als du, ein schwaches, zartes, kleines Kind, auf dem Rücken lagst, — bist du, der du jetzt groß bist, derselbe?"

„Freilich nicht, Heil Dir! Ein anderer war jenes schwache, zarte, kleine Kind, das auf dem Rücken lag, ein anderer bin ich, der ich jetzt groß bin."

„Da sich dies so verhält, Großkönig, wird es nicht so etwas geben wie eine Mutter, wird es nicht so etwas geben wie einen Vater, wird es nicht so etwas geben wie einen Lehrer, wird es nicht so etwas geben wie einen gelehrten Menschen, wird es nicht so etwas geben wie einen moralischen Menschen, wird es nicht so etwas geben wie einen Weisen. Wie denn, Großkönig: Ist die Mutter des kalala[1]) eine Person, die Mutter des abbuda[1]) eine andere, die Mutter der pesi[1]) eine andere, die Mutter des ghana[1]) eine andere, die Mutter des kleinen Kindes eine andere, die Mutter des Erwachsenen eine andere? Ist es ein anderer, der die Wissenschaft lernt, und ein anderer, der ausgelernt hat? Vollbringt einer die Übeltat, und einem andern werden Hände und Füße abgehauen?"

---

[1]) Bezeichnungen für den Embryo in verschiedenen Phasen der Entwicklung.

CORNELL UNIVERSITY LIBRARY

„Freilich nicht, Heil Dir! Was aber würdest du, Heil Dir! auf solche Worte erwidern?“

Der Thera sprach: „Ich nun, Großkönig, war das schwache, zarte, kleine Kind, das auf dem Rücken lag, ich bin jetzt der Erwachsene; auf Grund ihrer Verbindung mit eben diesem Körper sind alle jene (verschiedenen Stadien der Entwicklung) in einer Einheit zusammengefaßt.“

„Gib ein Gleichnis!“

„Es ist Großkönig, wie wenn ein Mann ein Licht anzündet. Würde dieses wohl die ganze Nacht brennen?“

„Ja, Heil Dir! es würde die ganze Nacht brennen.“

„Wie nun, Großkönig: Ist die Flamme in der ersten Nachtwache dieselbe wie die Flamme in der mittleren Nachtwache?“

„Freilich nicht, Heil Dir!“

„Ist die Flamme in der mittleren Nachtwache dieselbe wie in der letzten Nachtwache?“

„Freilich nicht, Heil Dir!“

„Wie denn, Großkönig, war es ein Licht in der ersten Nachtwache, ein anderes Licht in der zweiten Nachtwache, ein anderes Licht in der dritten Nachtwache?“

„Freilich nicht, Heil Dir! Eben auf Grund der Verbindung mit jenem (ersten Licht) leuchtete es die ganze Nacht.“

„Genau ebenso, Großkönig, verhält es sich mit der ununterbrochenen Aufeinanderfolge der Daseinsmomente; ein (Daseinsmoment) entsteht, ein anderes vergeht; sozusagen gleichzeitig vollzieht sich das, und aus diesem Grunde gelangt man weder als derselbe noch als ein anderer zu seinem letzten Bewußtseinsmoment.“[1])

„Gib noch ein weiteres Gleichnis.“

„Es ist, Großkönig wie wenn frisch gemolkene Milch sich im Verlauf der Zeit in saure Milch verwandelt, aus der sauren Milch frische Butter entsteht, aus der frischen Butter zerlassene Butter. Wer nun, Großkönig, also spräche: Eben die frische Milch ist die saure Milch, ist die frische Butter, ist die zerlassene Butter, — würde dieser, o Großkönig, wenn er das sagte, wohl richtig sprechen?“

---

[1]) Wörtlich: Bewußtseinsansammlung (viññāṇasaṃgaha).

„Freilich nicht, Heil Dir! Eben auf Grund der Verbindung mit jener (Milch) ist das entstanden."

„Genau ebenso, Großkönig, verhält es sich mit der ununterbrochenen Aufeinanderfolge der Daseinsmomente; ein (Daseinsmoment) entsteht, ein anderes vergeht; sozusagen gleichzeitig vollzieht sich das, und aus diesem Grunde gelangt man weder als derselbe noch als ein anderer zu seinem letzten Bewußtseinsmoment."

„Ein kluger Mann bist du, Heil Dir! Nāgasena."

* * *

Der König sprach: „Heil Dir! Nāgasena, spielt sich die Wiedergeburt ab, ohne daß etwas hinüberwandert?"

„Ja, Großkönig, die Wiedergeburt spielt sich ab, ohne daß etwas hinüberwandert."

„Wie, Heil Dir! Nāgasena, spielt sich die Wiedergeburt ab, ohne daß etwas hinüberwandert? Gib ein Gleichnis."

„Es ist, Großkönig, wie wenn ein Mann ein Licht an einem andern Licht anzündet. Wie nun, Großkönig, ist wohl das eine Licht zu dem andern Licht hinübergewandert?"

„Freilich nicht, Heil Dir!"

„Genau ebenso, Großkönig, spielt sich die Wiedergeburt ab, ohne daß etwas hinüberwandert."

„Gib noch ein weiteres Gleichnis."

„Erinnerst du dich, Großkönig, daß du, als du ein Knabe warst, von deinem Lehrer den einen oder andern Vers gelernt hast?"

„Ja, Heil Dir!"

„Wie denn, Großkönig, ist der Vers von deinem Lehrer zu dir hinübergewandert?"

„Freilich nicht, Heil Dir!"

„Genau ebenso, Großkönig, spielt sich die Wiedergeburt ab, ohne daß etwas hinüberwandert."

„Ein kluger Mann bist du, Heil Dir! Nāgasena." —

Der König sprach: „Heil Dir! Nāgasena, wer wird da wiedergeboren?"

Der Thera sprach: „Geistleiblichkeit[1]) wird wiedergeboren, Großkönig."

„Wird dieselbe Geistleiblichkeit wiedergeboren?"

„Nicht wird, Großkönig, dieselbe Geistleiblichkeit wiedergeboren, vielmehr vollbringt man, Großkönig, mit dieser Geistleiblichkeit eine gute oder böse Handlung, und infolge dieser Handlung wird eine andere Geistleiblichkeit wiedergeboren."

„Wenn, Heil Dir! nicht dieselbe Geistleiblichkeit wiedergeboren wird, — ist man da nicht infolgedessen frei von seinen bösen Handlungen?"

Der Thera sprach: „Wenn man nicht wiedergeboren würde, wäre man von seinen bösen Handlungen frei; da man aber wiedergeboren wird, Großkönig, ist man nicht frei von seinen bösen Handlungen."

„Gib ein Gleichnis."

„Es ist, Großkönig, wie wenn ein Mann die Mangos irgend eines Mannes wegnimmt, ihn aber ergreift der Eigentümer der Mangos und bringt ihn vor den König: ‚Dieser Mann, o König, hat mir Mangos weggenommen', er aber spricht: ‚Ich, o König, habe nicht die Mangos dieses Mannes weggenommen, — es waren andere Mangos, die dieser gepflanzt hat, und andere Mangos, die ich weggenommen habe; ich verdiene keine Strafe', — wie nun, Großkönig, würde jener Mann Strafe verdienen?"

„Ja, Heil Dir! er würde Strafe verdienen."

„Aus welchem Grunde?"

„Was jener auch sagen mag, er verdient Strafe, weil, Heil Dir! der letzte Mango den ersten Mango nicht verleugnen kann."

„Genau ebenso, Großkönig, vollbringt man mit dieser Geistleiblichkeit eine gute oder böse Handlung, und infolge dieser Handlung wird eine andere Geistleiblichkeit wiedergeboren; deshalb ist man nicht frei von seinen bösen Handlungen."

„Gib noch ein weiteres Gleichnis."

„Es ist Großkönig, wie wenn ein Mann den Reis irgend eines Mannes wegnimmt usw., Zuckerrohr wegnimmt usw.

---

[1]) nāmarūpa. Die Übersetzung ist nur ein Notbehelf, denn nāmarūpa begreift das Bewußtsein (viññāṇa) nicht in sich. Irrtümlich sind daher meine Ausführungen in »Pāli-Buddhismus« (1. Aufl.) S. 26.

Es ist, Großkönig, wie wenn ein Mann zur Winterszeit ein Feuer anmacht, sich erwärmt, und, ohne es zu löschen, fortgeht, und jenes Feuer setzt das Feld irgend eines Mannes in Brand, ihn aber ergreift der Eigentümer des Feldes und bringt ihn vor den König: ‚Dieser Mann, o König, hat mir das Feld in Brand gesteckt', er aber spricht: ‚Ich, o König, steckte nicht das Feld dieses Mannes in Brand, — es ist ein anderes Feuer, das von mir nicht gelöscht wurde, und ein anderes Feuer, durch welches das Feld dieses Mannes niedergebrannt wurde; ich verdiene keine Strafe', — wie nun, Großkönig, würde jener Mann Strafe verdienen?"

„Ja, Heil Dir! er würde Strafe verdienen."

„Aus welchem Grunde?"

„Was jener auch sagen mag, er verdient Strafe, weil, Heil Dir! das letzte Feuer das erste Feuer nicht verleugnen kann."

„Genau ebenso, Großkönig, vollbringt man mit dieser Geistleiblichkeit eine gute oder böse Handlung, und infolge dieser Handlung wird eine andere Geistleiblichkeit wiedergeboren; deshalb ist man nicht frei von seinen bösen Handlungen."

„Gib noch ein weiteres Gleichnis."

„Es ist ‚Großkönig, wie wenn ein Mann mit einer Lampe zu einem Dachstuhl hinaufsteigt und ißt, die brennende Lampe setzt das Stroh in Brand, das brennende Stroh setzt das Haus in Brand, das brennende Haus setzt das Dorf in Brand, und die Dorfbewohner ergreifen jenen Mann und sprechen: ‚Mann, warum setztest du das Dorf in Brand?' er aber spräche: ‚Ich setzte nicht das Dorf in Brand, — ein anderes war jenes Feuer der Lampe, bei dessen Schein ich gegessen habe, und es ist ein anderes Feuer, durch welches das Dorf in Brand gesteckt wurde', und jene kämen streitend zu dir, — für wessen Sache würdest du entscheiden, Großkönig?"

„Für die der Dorfbewohner, Heil Dir!"

„Aus welchem Grunde?"

„Was jener auch sagen mag, dieses Feuer ist von dorther entstanden."

„Genau ebenso, Großkönig, ist, obwohl die Geistleiblichkeit, die im Tode zu Ende geht, eine andere ist als die Geist-

leiblichkeit in der Wiedergeburt, diese von dorther entstanden, deshalb ist man nicht frei von seinen bösen Handlungen."

„Gib noch ein weiteres Gleichnis."

„Es ist, Großkönig, wie wenn ein Mann sich ein kleines Mädchen auserwählt, den Heiratspreis zahlt und weggeht, und sie wird in späterer Zeit groß und erreicht die Reife; dann zahlt ein anderer Mann den Heiratspreis und ehelicht sie; der andere kommt wieder und spricht: ‚Mann, warum hast du meine Gattin geheiratet?' Er aber sagt: ‚Ich heiratete nicht deine Gattin; jenes kleine, zarte Mädchen, das du erwählt und für welches du den Heiratspreis gezahlt hast, war eine andere, als dieses große, zur Reife gelangte Mädchen, das ich erwählt und für welches ich den Heiratspreis gezahlt habe,' — und jene kämen streitend zu dir, — für wessen Sache würdest du entscheiden, Großkönig?"

„Für die des ersten Mannes, Heil Dir!"

„Aus welchem Grunde?"

„Was jener auch sagen mag, das erwachsene Mädchen ist von dorther entstanden."

„Genau ebenso, Großkönig, ist, obwohl die Geistleiblichkeit, die im Tode zu Ende geht, eine andere ist als die Geistleiblichkeit in der Wiedergeburt, diese von dorther entstanden, deshalb ist man nicht frei von seinen bösen Handlungen."

„Gib noch ein weiteres Gleichnis."

„Es ist, Großkönig, wie wenn ein Mann aus der Hand eines Kuhirten einen Topf Milch kauft, diesen dem Hirten übergibt und mit den Worten: ‚morgen will ich kommen und ihn mitnehmen' fortgeht. Jene (Milch) verwandelt sich am andern Tage in saure Milch, und jener kommt und spricht: ‚Gib mir den Topf Milch." Er sieht die saure Milch und sagt: „Ich habe aus deiner Hand nicht saure Milch gekauft, gib mir den Topf Milch", und (der Kuhirt) spricht: ‚Die Milch ist zu saurer Milch geworden, ohne daß du es bemerkt hast,' — und jene kämen streitend zu dir, — für wessen Sache würdest du entscheiden, Großkönig?

„Für die des Kuhirten, Heil Dir!"

„Aus welchem Grunde?"

„Was jener auch sagen mag, die saure Milch ist von dorther entstanden."

„Genau ebenso, Großkönig, ist, obwohl die Geistleiblichkeit, die im Tode zu Ende geht, eine andere ist, als die Geistleiblichkeit in der Wiedergeburt, diese von dorther entstanden, deshalb ist man nicht frei von seinen bösen Handlungen."

„Ein kluger Mann bist du, Heil Dir! Nāgasena."

Wie man die fünf Sīlas befolgen soll.

Eine Märchenerzählung nach dem 459. Jātaka.

„Es ist die Pflicht eines verständigen Mönches, sich vor jeder Übertretung der Gebote in acht zu nehmen. Es gibt keine großen und kleinen Sünden. Der Lustgedanke muß bereits unterdrückt werden."

Das ist die Lehre, die der Buddha in diesem Jātaka seinen Jüngern erklären will. Das Märchen aber lautet, in die Worte unserer Zeit gekleidet, folgendermaßen:

Zwei Freunde arbeiteten auf dem Felde. Jeder hatte einen Topf mit Wasser mit sich, um den Durst stillen zu können. Der eine aber trank eines Tages aus dem Wassertopfe seines Freundes und hob den seinen für später auf. Als er abends gebadet hatte und auf dem Heimwege sein Gewissen erforschte, fiel ihm ein, daß er eigentlich gestohlenes Wasser getrunken habe. Das reute ihn; von diesem Gedanken ausgehend reinigte er sein Herz, damit nicht weiter eine Begierde sich in ihm breitmachen und ihn verderben könnte. Er erlangte nach und nach die volle Erkenntnis und die Erleuchtung eines Paccekabuddha. Als solcher begab er sich in die Bergeshöhle Nandamūla.

Sein Freund aber blieb auf seinem Landgute. Eines Tages ging ein Mann mit einer wunderschönen Frau an seinem Hause vorüber. Er sah sie mit einem heißen, sinnlichen Gedanken an. Aber da kam ihm die Überzeugung: Lasse ich diese Gier erst wachsen, dann führt sie mich zur Hölle. Von diesem Gedanken ausgehend erlangte er volle Einsicht und Erkenntnis und wurde ein Paccekabuddha. Er begab sich zu der Bergeshöhle Nandamūla.

In der Nähe eines andern Dorfes hausten Räuber. Diese hielten, wenn Vater und Sohn des Weges kamen, den Sohn fest und schickten den Vater zurück, das Lösegeld zu holen. Da gingen eines Abends zwei Dorfleute, Vater und Sohn, durch den Wald und wurden ergriffen. Sie hatten aber abgemacht, sich nicht als Verwandte zu bekennen. Das taten sie und so konnten die Räuber nichts mit ihnen anfangen und ließen sie

laufen. Aber abends nach dem Bade erforschte der Sohn sein Gewissen und fand, daß er sich einer Lüge schuldig gemacht habe. Er bereute es und erlangte, indem er von diesem Punkte aus seine Seele durchforschte und alle bösen Anlagen erkannte und vernichtete, Erkenntnis und Einsicht. Er wurde ein Paccekabuddha und begab sich in die Bergeshöhle Nandamūla.

In einem andern Dorfe hatte der Schulze das Töten von Tieren verboten. Als aber die Dorfleute das große Opferfest feiern wollten, an dem sie den Dämonen ihre Gaben bringen wollten, erbaten sie sich die Erlaubnis, Gazellen, Schweine und andere Tiere opfern zu dürfen. Der Schulze beschied sie: Tut wie ihr sonst gewohnt waret.

Nun veranstaltete das Dorf ein großes Schlachtefest. Als der Schulze das viele Fleisch getöteter Fische und anderer Tiere sah, da gedachte er: auf meine Veranlassung ist das Morden vor sich gegangen. Er bereute, erlangte Erkenntnis und Einsicht, wurde ein Paccekabuddha und begab sich in die Bergeshöhle Nandamūla.

Ein anderer Dorfschulze hatte den Genuß von berauschenden Getränken verboten. Da kamen die Dorfbewohner und sagten: Herr, um diese Jahreszeit feierten wir immer unser Branntweinfest. Was sollen wir nun tun? Der Schulze sprach: Tut, wie ihr früher gewohnt waret. Nun feierten die Leute das Fest, tranken tüchtig Branntwein und gerieten in Streit, verstümmelten und verwundeten einander und mußten in harte Strafen genommen werden. Da dachte der Schulze: Wenn ich meine Zustimmung nicht gegeben, wäre das Unglück nicht geschehen. Er bereute seine Schwäche, erlangte Erkenntnis und Einsicht, wurde ein Paccekabuddha und begab sich zur Höhle Nandamūla.

Aus diesen Beispielen ist zu ersehen, daß selbst ein so leichtes Vergehen, wie das Trinken eines Schluckes Wasser, das uns nicht gehört, eine Lüge, um sich vor Beraubung zu retten, ein sinnlicher Gedanke, oder die Zustimmung zur bösen Tat andrer, zu Tiermord und Branntweingenuß, zu meiden sei. Denn aus der Gier, wenn man ihr nachgibt, erwächst Schuld und Verbrechen, das auf den abwärtsführenden Weg hinunterstößt. Wer aber, sobald er das Böse in sich aufsteigen sieht,

sofort in Reue sein Gemüt reinigt und das Begehren ausreißt, wer durch Flucht aus den Fesseln der irdischen Verhältnisse sich von der Gelegenheit zur Übertretung seiner Verpflichtungen, der fünf Silas, trennt, dem steht der Weg zur Erlösung offen.

(Dieser Erzählung liegt die Übersetzung von Prof. Dr. Dutoit zugrunde.)

Gedichte

Von Christian Wagner.

O laßt sie nur, sie Erdenknechte, trachten
Nach Gold, nach Reichtum, nach den Erdenprachten,
Laßt sie zusammenhäufen, laßt sie scharren,
Belächelt sie als Toren und als Narren.

Gönnt ihnen allen ihr verzweifelt Rennen,
Gönnt ihnen ihre Speicher, ihre Tennen,
Gönnt ihnen ihre Schlösser, ihre Tempel.
Sie tragen sämtlich der Vernichtung Stempel.

Die Qual.

Qual ist Zersetzung. Qual schafft wieder Qual,
Nicht einmal, zehnmal, sondern tausendmal;
Gleich Unkrautsaat vom Wirbelwind bei Nacht
Umhergestreuet und vertausendfacht.

Qual ist Zersetzung und der Haß, der trennt;
Wär nicht der Liebe bindend Erlement
So allgewaltig: längst wär alle Welt
Von Qual zerfressen und zu Stein vergällt.

Die 42 Analekta des Buddha.[1])

Nachdem der Weltgepriesene die Buddhaschaft erlangt hatte, dachte er bei sich selbst also: „Von Leidenschaften befreit und voll Ruhe sein, — dies ist der erhabenste Pfad."

Er war in tiefe Meditation versunken, hatte alles Böse überwunden, und im Gazellenhain ließ er das Rad des Gesetzes rollen, worunter man die vier heiligen Wahrheiten versteht, und so bekehrte er die fünf Bhikshus, deren erster Kauṇḍinya war, indem er sie veranlaßte, die Erleuchtung zu erringen.

Da waren noch andere Bhikshus, weche den Buddha baten, ihre Zweifel hinsichtlich seiner Lehre zu zerstreuen. Der Weltgepriesene erleuchtete ihrer aller Herzen durch seine eindrucksvolle Unterwiesung. Die Bhikshus falteten ihre Hände, beugten sich erfurchtsvoll nieder und folgten seinen erhabenen Belehrungen.

1. Der Buddha sprach: „Die, welche ihre Eltern verlassen, aus dem Hause fortgehen, den Geist verstehen, die Quelle erreichen und das Nichtgestaltete begreifen, werden Çramaṇas genannt.

„Die, welche die zweihundertundfünfzig Regeln des sittlichen Wandels innehalten, welche in ihrer Lebensführung rein und fleckenlos sind und sich bemühen, die vier Früchte der Heiligkeit zu erlangen, werden Arhats genannt.

„Der Arhat ist fähig, sich in den Luftraum zu erheben und verschiedene Formen anzunehmen; sein Leben ist ewig, und es gibt Zeiten, da er Himmel und Erde erbeben läßt.

„Der Nächste ist der Anāgāmin. Am Ende seines Lebens steigt der Geist des Anāgāmin in den Akanishṭha-Himmel und erlangt die Arhatschaft.

„Der Nächste ist der Sakṛdāgāmin. Der Sakṛdāgāmin steigt (nach seinem Tode) in die Himmel empor, wird dann noch einmal auf der Erde wiedergeboren und erreicht die Arhatschaft.

---

[1]) Der älteste buddhistische Traktat aus China, gewöhnlich „Das Sūtra der 42 Kapitel" genannt. Zugrunde gelegt ist die englische Übersetzung des japanischen Gelehrten Suzuki.

„Der Nächste ist der Çrotaāpanna. Der Çrotaāpanna stirbt noch sieben Mal und wird sieben Mal wiedergeboren, bis er endlich die Arhatschaft erreicht.

„Das ‚Abschneiden der Leidenschaften' wird so genannt, weil es dem Abschneiden von Gliedmaßen gleicht: Man kann von ihnen niemals wieder Gebrauch machen."

2. Der Buddha sprach: „Der heimatlose Çramaṇa schneidet alle Leidenschaften ab, macht sich frei von Anhaftungen, versteht die Quelle seines eigenen Geistes, durchdringt die tiefste Lehre des Buddha und begreift das Gesetz, welches nicht gestaltet ist. Er hat kein Vorurteil in seinem Herzen, er hat nichts, wonach er sich sehnt. Er wird nicht in Anspruch genommen durch das Denken an den Pfad, noch ist er in Karma verstrickt. Kein Vorurteil, kein Zwang, keine Kasteiung, keine Erleuchtung, kein Gehen durch die einzelnen Stufen, und doch im Besitz aller Vortrefflichkeiten in sich selbst, — das wird der Pfad genannt."

3. Der Buddha sprach: „Die, welche nach Scheerung von Haupt und Antlitz Çramaṇas werden und Unterweisungen für den Pfad erhalten, sollen alle weltlichen Besitztümer aufgeben und mit dem zufrieden sein, was sie auf ihrem Almosengange erhalten. Eine Mahlzeit am Tage und eine einmalige Rast unter einem Baume, und keins von beiden soll wiederholt werden. Denn was einen dumm und unvernünftig macht, sind die Anhaftungen und Leidenschaften."

4. Der Buddha sprach: „Es gibt zehn Dinge, die von allen Wesen als gut, und zehn, die als schlecht betrachtet werden. Welches sind diese? Drei von ihnen beziehen sich auf den Leib, vier auf den Mund und drei auf das Denken.

„Die drei schlechten Dinge, die sich auf den Leib beziehen, sind Töten, Stehlen, Ehebrechen. Die vier auf den Mund sich beziehenden (schlechten Dinge) sind: Verleumden, Fluchen, Lügen und Schmeicheln. Die drei auf das Denken sich beziehenden sind Neid, Zorn und Betörung.

„Wenn diese Übel unterlassen werden, sind zehn gute Taten vorhanden."

5. Der Buddha sprach: „Wenn ein Mensch, der manch ein Vergehen begangen hat, keine Reue empfindet und sein

Herz vom Übel nicht läutert, so wird die Vergeltung über seine Person so gewiß kommen, wie die Ströme in das Meer fließen, das immer tiefer und weiter wird.

„Wenn ein Mensch, der ein Vergehen begangen hat, dies einsieht, sich bessert und Gutes tut, so wird die Kraft der Vergeltung sich allmählich erschöpfen, wie eine Krankheit allmählich ihren verderblichen Einfluß verliert, wenn der Kranke schwitzt."

6. Der Buddha sprach: „Wenn ein Bösewicht, der gewahr wird, daß du Gutes tust, kommt und dich böswillig schmäht, so sollst du das geduldig ertragen und nicht zornig werden gegen ihn, denn indem der Übeltäter dich zu beschimpfen versucht, beschimpft er nur sich selbst."

7. Der Buddha sprach: „Einst kam ein Mann zu mir und schmähte mich, weil ich den Pfad beobachtete und viel gütige Liebe betätigte. Aber ich verhielt mich schweigend und antwortete ihm nicht. Das Schmähen hörte auf. Da fragte ich ihn: ‚Wenn du deinem Nachbar ein Geschenk bringst und er nimmt dasselbe nicht an, — fällt dir das Geschenk da wieder zu?' Der Mann erwiderte: ‚So ist es.' Ich sagte: ‚Du schmähst mich jetzt, aber da ich das nicht annehme, mußt du die böse Handlung auf deine eigene Person zurücknehmen. Sie ist gleich dem Echo, das dem Schalle folgt, sie ist gleich dem Schatten, der sich einem Gegenstande anheftet; niemals entgehst du der Wirkung deiner eigenen Taten. Sei also auf deiner Hut und laß ab davon Böses zu tun!' "

8. Der Buddha sprach: „Übeltäter, welche den Weisen schmähen, gleichen einem Menschen, der den Himmel anspeit; der Speichel wird niemals den Himmel erreichen, sondern er fällt auf jenen zurück. Wiederum gleichen Übeltäter einem Menschen, der Staub gegen den Wind wirft; er hebt den Staub nur auf, um sich selbst zu beschmutzen. So wird auch ein Weiser niemals gekränkt werden, aber gewiß ist, daß die Verwünschung den Übeltätern selbst zum Verderben gereicht."

9. Der Buddha sprach: „Wenn du dich bemühst, den Pfad mit viel Gelehrsamkeit zu ergreifen, wird der Pfad unverstanden bleiben. Wenn du den Pfad mit Herzenseinfalt beobachtest, dann, wahrlich, ist dieser Pfad groß."

10. Der Buddha sprach: „Die, welche Freude empfinden, wenn sie sehen, daß andere den Pfad beobachten, werden großen Segen erlangen. Ein Çramaṇa fragte den Buddha: ‚Könnte dieser Segen je zerstört werden?‘ Der Buddha sprach: ‚Er ist gleich einer brennenden Fackel, deren Flamme an noch so viele Fackeln, die man heranbringen mag, ausgeteilt werden kann, und damit werden die Leute Speise kochen und die Finsternis vertreiben, während die ursprüngliche als stets dieselbe zu brennen fortfährt. Genau so verhält es sich mit der Seligkeit des Pfades.‘ “

11. Der Buddha sprach: „Es ist besser einen guten Menschen mit Speise zu versehen als hundert schlechte. Es ist besser einen, der die fünf Gebote des Buddha beobachtet, zu speisen, als tausend gute Menschen. Es ist besser einen Çrotaāpanna zu speisen als zehntausend Beobachter der fünf Gebote des Buddha. Es ist besser einen Sakṛdāgāmin zu speisen als eine Million Çroataāpannas. Es ist besser einen Anāgāmin zu speisen als zehn Millionen Sakṛdāgāmins. Es ist besser einen Arhat zu speisen als hundert Millionen Anāgāmins. Es ist besser einen Pratyekabuddha zu speisen als eine Billion Arhats. Es ist besser, einen der Buddhas der Vergangenheit oder der Gegenwart oder der Zukunft zu speisen als zehn Billionen Pratyekabuddhas. Es ist besser, einen zu speisen, der über Wissen, Einseitigkeit, Training und Erleuchtung hinaus ist, als hundert Billionen Buddhas der Vergangenheit oder der Gegenwart oder der Zukunft mit Speise zu versehen.“

12. Der Buddha sprach: „Es gibt zwanzig Dinge, welche schwer zu erreichen sind in dieser Welt. Es ist schwer für den Armen, Wohltätigkeit zu üben. Es ist schwer für den Mächtigen und für den Reichen den Pfad zu beobachten. Es ist schwer das Leben gering zu achten und einem sichern Tode entgegenzugehen. Es sind nur wenige Bevorzugte, die mit einem buddhistischen Sūtra vertraut werden. Es ist eine selten günstige Gelegenheit, daß eine Person in dem Zeitalter eines Buddha geboren wird. Es ist schwer, die Leidenschaften zu bemeistern und die selbstischen Begierden niederzuzwingen Es ist schwer, nicht nach dem zu trachten, was angenehm

ist. Es ist schwer, nicht in Leidenschaft zu geraten, wenn man beleidigt wird. Es ist schwer,seine eigene Macht nicht zu mißbrauchen. Es ist schwer, unparteiisch und arglos zu sein in allen Dingen, die man mit anderen teilt (oder: in denen man mit anderen zu tun hat). Es ist schwer, vollkommen im Studium und erschöpfend im Forschen zu sein. Es ist schwer, den Selbstdünkel zu unterjochen. Es ist schwer, den Unwissenden nicht zu verachten. Es ist schwer, in Erkenntnis und Ausübung (Theorie und Praxis) derselbe zu sein. Es ist schwer, seiner Meinung über andere keinen Ausdruck zu geben. Es ist eine selten günstige Gelegenheit, daß jemand einem wirklichen geistlichen Lehrer zugeführt wird. Es ist schwer, Einsicht in die Natur des Seins zu gewinnn und den Pfad praktisch auszuüben. Es ist schwer, den Fußstapfen eines Heilands nachzufolgen. Es ist schwer, allzeit der Meister seiner selbst zu sein. Es ist schwer, die Wege Buddhas vollkommen zu verstehen."

13. Ein Mönch fragte den Buddha: „Unter welchen Bedingungen ist es möglich, zu einer Kenntnis der Vergangenheit zu kommen und den höchsten Pfad zu verstehen?" Der Buddha sprach: „Die, welche rein im Herzen und aufrichtig in ihren Absichten sind, sind fähig, den höchsten Pfad zu verstehen. Das gleicht dem Putzen eines Spiegels, welcher rein wird, wenn der Staub entfernt ist. Entferne deine Leidenschaften und sei ohne Verlangen, so wird dir die Vergangenheit enthüllt werden."

14. Ein Mönch fragte den Buddha: „Was ist gut, und was ist groß?" Der Buddha antwortete: „Gut ist, den Pfad praktisch auszuüben und der Wahrheit zu folgen. Groß ist das Herz, das sich in Übereinstimmung mit dem Pfade befindet."

15. Ein Mönch fragte den Buddha: „Was ist das Machtvollste, und was ist dasjenige, das am meisten erleuchtet?" Der Buddha sprach: „Sanftmut ist das Machtvollste, denn sie birgt keine üblen Gedanken in sich, und überdies ist sie ruhevoll und voll von Kraft. Da sie frei ist von Übeln, so ist es gewiß, daß sie von allen in Ehren gehalten wird.

„Dasjenige, was am meisten erleuchtet, ist ein Geist, der von Schmutz gänzlich geläutert ist, und der, indem er rein bleibt, keine Flecken zurückbehält. Von der Zeit an, da Himmel und Erde noch nicht waren, bis zu dem gegenwärtigen Tage gibt es in den zehn Weltgegenden nichts, was von einem solchen Geist nicht gesehen oder gewußt oder gehört wird, denn er hat Allwissenheit erlangt, und aus diesem Grunde heißt er erleuchtend."

16. Der Buddha sprach: „Die, welche Leidenschaften hahaben, sind niemals fähig, den Pfad wahrzunehmen; denn das ist ähnlich, wie wenn man klares Wasser mit den Händen aufrührt; es mögen Leute kommen in dem Wunsche, dort das Spiegelbilgd ihres Antlitzes zu finden, sie werden es indessen nimmer sehen. Ein von Leidenschaften bewegter und beunruhigter Geist ist unrein, und infolgedessen sieht er niemals den Pfad. Leget die Leidenschaften ab, o Mönche! Wenn der Schmutz der Leidenschaft entfernt ist, wird sich der Pfad von selbst offenbaren."

17. Der Buddha sprach: „Das Sehen des Pfades ist gleich dem Eintreten in einen dunkeln Raum mit einer Fackel; die Finsternis verschwindet augenblicklich, während allein das Licht verbleibt. Wenn der Pfad erreicht und die Wahrheit geschaut wird, verschwindet das Nichtwissen, und es bleibt Erleuchtung für immer und ewig."

18. Der Buddha sprach: „Es ist meine Lehre, den Gedanken zu denken, der unerdenklich ist, die Tat zu tun, welche Nichttun ist, die Sprache zu reden, die unausdrückbar ist, und sich in einer Disziplin zu üben, welche jenseits der Disziplin liegt. Wer dies versteht, ist nahe, wer verwirrt ist, ferne. Der Pfad ist jenseits von Worten und Ausdrücken, an nichts Irdisches ist er gebunden. Ihn nur einen Zoll außer Sicht lassen oder ihn für einen Augenblick verfehlen, — und wir sind fort von ihm immerdar."

19. Der Buddha sprach: „Blicke empor zum Himmel und hernieder zur Erde, und sie werden dich mahnen an ihre Wandelbarkeit. Blicke auf die Welt ringsumher, und sie wird dich mahnen an ihre Wandelbarkeit. Aber wenn du geistige

Erleuchtung erringst, dann wirst du Weisheit finden. Die so erlangte Erkenntnis führt dich sogleich auf den Pfad."

20. Der Buddha sprach: „Ihr müßt nachsinnen über die vier Elemente, aus denen der Körper zusammengesetzt ist. Ein jedes von ihnen hat seinen eigenen Namen, und da wird nicht so etwas wie ein Ich erkannt. Da ein Ich in Wirklichkeit nicht vorhanden ist, so ist es einer Luftspiegelung zu vergleichen."

21. Der Buddha sprach: „Durch ihre selbstsüchtigen Begierden gereizt, suchen die Menschen nach Ehre und Ruhm. Aber wenn sie diese erlangt haben, sind sie bereits hoch bejahrt. Wenn du nach weltlichem Ruhm trachtest und nicht den Pfad praktisch ausübst, sind deine Anstrengungen schlecht angewandt, und deine Energie ist vergeudet. Es ist, wie wenn man ein Stück Weihrauch anbrennt. Wie sehr sein lieblicher Duft auch bewundert werden mag, das verzehrende Feuer verbrennt das Stück (Weihrauch) unaufhaltsam."

22. Der Buddha sprach: „Die Menschen hangen so blind an ihren weltlichen Gütern und selbstischen Leidenschaften, daß sie für dieselben ihr eigenes Leben opfern. Sie gleichen einem Kinde, welches versucht, ein wenig Honig zu essen, der auf der Schneide eines Messers aufgestrichen ist. Der Betrag (an Honig) reicht in keiner Weise hin, sein Verlangen zu stillen, aber das Kind läuft Gefahr, seine Zunge zu verletzen."

23. Der Buddha sprach: „Die Menschen sind an ihre Familien und Besitztümer hilfloser gekettet, als sie es in einem Kerker wären. Für den Gefangenen gibt es wohl eine Gelegenheit freizukommen, aber Haushalter verspüren kein Verlangen, von den Banden der Familie befreit zu werden. Wenn eines Menschen Leidenschaft erwacht ist, läßt er sich durch nichts von seinem eigenen Ruin zurückhalten; selbst in den Rachen eines Tigers würde er springen. Wer also in den Schmutz der Leidenschaft versunken ist, wird ein Unwissender genannt. Die, welche fähig sind ihn zu überwinden, sind heilig lebende Arhats."

24. Der Buddha sprach: „Es gibt nichts, was der Lust gleich wäre. Die Lust kann als die mächtigste Leidenschaft betrachtet werden. Glücklicherweise besitzen wir noch eine

Eigenschaft, welche mächtiger ist. Wäre der Durst nach Wahrheit schwächer als die Leidenschaft, — wie viele von uns in der Welt würden fähig sein, dem Pfad der Gerechtigkeit zu folgen?"

25. Der Buddha sprach: „Menschen, welche den Leidenschaften ergeben sind, gleichen einem Fackelträger, der gegen den Wind läuft; seine Hände werden sicher verbrannt werden."

26. In dem Wunsche, den Buddha auf den schlechten Weg zu verleiten, bot ihm der Herr des Himmels eine schöne Fee an. Aber der Buddha sprach: „Hebe dich fort! Was nützt mir der mit Unrat gefüllte lederne Sack, den du mir gebracht hast?" Da beugte sich der Gott ehrerbietig nieder und fragte den Buddha nach dem Wesen des Pfades. Nachdem er von dem Buddha darin unterwiesen worden war, erreichte er, wie es heißt, die Frucht der Çrotaāpannaschaft.

27. Der Buddha sprach: „Die, welche dem Pfade folgen, sollten einem Stück Bauholz gleichen, welches auf einem Strom treibt. Wenn der Balken weder vom Ufer festgehalten, noch von Menschen ergriffen, noch von Göttern behindert, noch von einem Strudel gepackt wird, noch von selbst zerfällt, so versichere ich euch, daß dieser Balken schließlich den Ozean erreichen wird. Wenn Mönche, die auf dem Pfade wandeln, weder von den Leidenschaften versucht, noch von irgend welchen üblen Einflüssen abgelenkt werden, vielmehr standhaft ihren Weg nach dem Nirvāṇa verfolgen, so versichere ich euch, daß diese Mönche schließlich die Erleuchtung erlangen werden."

28. Der Buddha sprach: „Verlasset euch nicht auf euren eigenen Willen. Euer eigener Wille ist nicht zuverlässig. Wappnet euch gegen die Sinnlichkeit, denn diese leitet euch sicher auf den Weg des Übels. Euer eigener Wille wird nur dann zuverlässig, wenn ihr die Arhatschaft erreicht habt."

29. Der Buddha sprach: „Mönche, ihr sollt Frauen nicht ansehen. (Wenn ihr sie ansehen müßt), haltet euch davon zurück, mit ihnen zu sprechen. (Wenn ihr mit ihnen sprechen müßt), sollt ihr in rechtem Geiste also denken: ‚Ich bin jetzt ein heimatloser Mendikant. In der Welt der Sünde muß ich mich so verhalten, daß ich der Lotusblume gleiche, deren Reinheit von dem Schlamm nicht befleckt wird. Alte Frauen will ich behandeln wie meine Mutter, ältere wie ältere Schwestern,

jüngere wie jüngere Schwestern, ganz junge wie Töchter.' Und bei all dem sollt ihr keine üblen Gedanken hegen, sondern der Erlösung eingedenk sein."

30. Der Buddha sprach: „Die, welche auf dem Pfade wandeln, sollen die Sinnlichkeit meiden, wie Leute, die Heu fahren, es vermeiden würden, dem Feuer nahezukommen."

31. Der Buddha sprach: „Es war einst ein Mann, der in Verzweiflung darüber, daß er unfähig war, seine Leidenschaften zu beherrschen, sich selbst verstümmeln wollte. Der Buddha sprach zu ihm: ‚Es wäre besser, deine üblen Gedanken zu zerstören als deiner Person ein Leid anzutun. Der Geist ist der Herr. Wenn der Herr beruhigt ist, werden die Diener von selbst nachgibig sein. Wenn dein Geist von schlechten Leidenschaften nicht geläutert ist, was hilft es, wenn du dich selbst verstümmelst?"

Darauf zitierte der Buddha den Vers:

„Leidenschaften entspringen dem Willen,
Der Wille entspringt dem Denken und Vorstellen:
Wenn beide ruhig geworden sind,
Ist weder Sinnlichkeit noch Wiedergeburt mehr vorhanden."

(Der Buddha sagte, dieser Vers sei einstmals von dem Buddha Kāçyapa gelehrt worden.)

32. Der Buddha sprach: „Aus den Leidenschaften entspringt Unruhe, und aus der Unruhe entspringt Furcht. Fort mit den Leidenschaften, und keine Frucht, keine Unruhe ist da."

33. Der Buddha sprach: „ Die, welche dem Pfade folgen, sind Kriegern gleich, die mit einer Menge von Feinden im Einzelkampf fechten. Sie alle mögen in voller Rüstung aus der Festung ziehen; aber unter ihnen befinden sich einige, welche verzagten Herzens sind, einige, welche nur den halben Weg gehen und den Rückzug antreten, einige, welche im Handgemenge getötet werden und einige, die siegreich heimkehren. Mönche, wenn ihr Erleuchtung erlangen wollt, müßt ihr standhaft auf eurem Pfade gehen mit entschlossenem Herzen und mit Mut, und ihr müßt furchtlos sein, in welcher Umgebung ihr gerade sein mögt, und jeden üblen Einfluß zerstören, der euch entgegentritt; denn nur so werdet ihr das Ziel erreichen."

34. Eines Nachts rezitierte ein Mönch ein Sūtra, welches

von Kāçyapa Buddha herstammte. Sein Ton war so traurig, und seine Stimme so matt, als ob er aus dem Leben ginge. Der Buddha fragte den Mönch: „Womit beschäftigtest du dich, bevor du ein heimatloser Mendikant wurdest?" Der Mönch sagte: ‚Ich habe mit Vorliebe auf der Laute egspielt.' Der Buddha sprach: „Wie fandest du es, wenn die Saiten zu locker waren?" Der Mönch sagte: ‚Dann ist kein Ton möglich.' — „Und wie, wenn die Saiten zu straff waren?" —, Sie springen.' — „Und wie, wenn sie weder zu straff noch zu locker waren?" — ‚Eine jede Saite erklingt in ihrem richtigen Ton.' Da sprach der Buddha zu dem Mönch: „Auch die religiöse Disziplin ist wie das Lautenspiel. Wenn der Geist genau abgestimmt und ruhig angewendet wird, ist der Pfad erreichbar; aber wenn du ihn zu leidenschaftlich zwingst, wird dein Körper ermüdet, und wenn dein Körper ermüdet ist, wird dein Geist matt; wenn dein Geist matt ist, wird deine Disziplin erlahmen, und der Erlahmung der Disziplin folgt manches Übel. Sei deshalb ruhig und rein, und der Pfad wird erreicht werden."

35. Der Buddha sprach: „Wenn ein Mann Gerätschaften aus einem Metall verfertigt, das von Schlacken gänzlich gereinigt ist, werden die Gerätschaften ausgezeichnet sein. Mönche, die ihr dem Pfad folgen wollt, machet euer Herz rein von dem Schmutz übler Leidenschaft, und euer Wandel wird unanfechtbar sein."

36. Der Buddha sprach: „Selbst wenn jemand den schlechten Existenzen entrinnt, ist es sein besonderes Glück, als ein menschliches Wesen geboren zu werden. Selbst wenn jemand als ein Mensch geboren wird, ist es sein besonderes Glück, als ein Mann geboren zu werden und nicht als eine Frau. Selbst wenn jemand als ein Mann geboren wird, ist es sein besonderes Glück, in allen sechs Sinnen vollkommen zu sein. Selbst wenn er in allen sechs Sinnen vollkommen ist, ist es sein besonderes Glück, in dem mittleren Reiche geboren zu werden. Selbst wenn er in dem mittleren Reiche geboren wird, ist es sein besonderes Glück, in der Zeit eines Buddha geboren zu werden. Selbst wenn er in der Zeit eines Buddha geboren wird, ist es sein besonderes Glück, den Erleuchteten zu sehen. Selbst wenn er in der Lage ist, den Erleuchteten zu sehen, ist es sein be-

sonderes Glück, wenn sein Herz im Glauben erwacht. Selbst wenn er Glauben besitzt, ist es sein besonderes Glück, wenn er das Weisheitsherz erweckt. Selbst wenn er das Weisheitsherz erweckt, ist es sein besonderes Glück, wenn er einen geistigen Zustand verwirklicht, der über Disziplin und Erlangung hinaus ist."

37. Der Buddha sprach: „Kinder Buddhas, ihr seid fern von mir manche tausend Meilen, aber wenn ihr meiner Gebote eingedenk und gegenwärtig seid, werdet ihr gewißlich die Frucht der Erleuchtung erringen. Andererseits möget ihr an meiner Seite stehen und mich allezeit sehen, — aber wenn ihr meine Gebote nicht beobachtet, werdet ihr nimmer Erleuchtung gewinnen."

38. Der Buddha fragte einen Mönch: „Wie mißt du die Dauer eines menschlichen Lebens?" Der Mönch antwortete: ‚Nach Tagen.' Der Buddha sprach: „Du verstehst den Pfad nicht."

Der Buddha fragte einen andern Mönch: „Wie mißt du die Dauer eines menschlichen Lebens?" Der Mönch antwortete: ‚Nach der Zeit, die während eines Mahles verstreicht.' Der Buddha sprach: „Du verstehst den Pfad nicht."

Der Buddha fragte einen dritten Mönch: „Wie mißt du die Dauer eines menschlichen Lebens?" Der Mönch antwortete: ‚Nach dem Hauch des Atems'. Der Buddha sprach: „Sehr richtig; du kennst den Pfad."

39. Der Buddha sprach: „Die, welche die Lehre der Buddhas lernen, werden gut daran tun, alles, was von ihnen gelehrt wird, zu glauben und zu beobachten. Es ist gleich dem Honig: es ist innen süß, es ist außen süß, es ist durch und durch süß; so ist die Lehre der Buddhas."

40. Der Buddha sprach: „Mönche, ihr dürft den Pfad nicht wandeln wie der Zugstier, der an das Rad gebunden ist. Sein Körper bewegt sich, aber sein Herz ist unwillig. Vielmehr braucht ihr euch, wenn sich eure Herzen mit dem Pfade in Harmonie befinden, um euer äußeres Benehmen nicht zu sorgen."

41. Der Buddha sprach: „Die, welche den Pfad betätigen, sollten genau dem Beispiel eines Zugstieres folgen, der, eine

schwere Last schleppend, durch einen tiefen Schlamm watet. Er ist ermüdet, aber sein beständig vorwärts schauender Blick wird nicht ermatten, bis er aus dem Schlamm heraus ist, und erst dann wird er sich eine Ruhe gönnen. Mönche, seid eingedenk, daß Leidenschaften und Sünden mehr sind, als der schmutzige Schlamm, und daß ihr dem Leiden nur dadurch entrinnen könnt, daß ihr ernst und beständig des Pfades gewärtig seid."

42. Der Buddha sprach: „Ich betrachte die Würden von Königen und Herren wie ein Staubteilchen, das im Sonnenstrahle schwebt.

„Ich betrachte einen Schatz von Edelmetallen und Juwelen wie Ziegelsteine und Geröll.

„Ich betrachte prunkende Kleidung von Seide und Brokat wie einen abgetragenen Lumpen.

„Ich betrachte dies Universum als so klein wie die Holilafrucht(?).

„Ich betrachte den Anavatapta-See wie einen Tropfen Öl, den man auf die Füße streicht.

„Ich betrachte die von den Buddhas gelehrten verschiedenen Erlösungsmethoden als einen durch die Einbildung geschaffenen Schatz.

„Ich betrachte die transzendentale Lehre des Buddhismus als ein Edelmetall oder als ein unschätzbares Gewebe, im Traume geschaut.

„Ich betrachte die Lehre der Buddhas als eine Blume vor meinen Augen.

„Ich betrachte die Übung der Versenkung als einen Pfeiler, der den Berg Sumeru stützt.

„Ich betrachte das Nirvāṇa als das Erwachen aus einem Tagestraum oder Alp.

„Ich betrachte den Kampf zwischen Rechtgläubigen und Irrgläubigen wie den Streit der sechs (mythischen) Drachen.

„Ich betrachte die Lehre von der Einheit als die absolute Grundlage der Wirklichkeit.

„Ich betrachte alle für die gesamte Erlösung vollbrachten Werke als gleich den Pflanzen in den vier Jahreszeiten."

Lehre und Tat.

(Suttanipāta IV, 12.)

Der bleibt ein Tor, der nur der andern Meinung
Blind übernommen ohne eignes Wissen,
Er siehet gläubig nur nach der Erscheinung,
Das eigne Denken mag er lieber missen.

Doch wer in Klarheit jeden Satz ergründet,
Hat eignes Wissen weise da gewonnen,
In seiner Seele ist das Licht entzündet,
In seiner Seele springt des Wissens Bronnen.

Das ist nicht wahres Wissen, welches Toren
Vereint mit andern Toren phantasieren:
Sie nennen Wahrheit, grad was sie erkoren,
Und Lüge, was ein andrer mocht' erküren.

Um eine Wahrheit nur dreht sich der Kenner
Gelehrtes Ringen, nicht um viel Systeme;
Ein Dutzend Zähler und ein einziger Nenner:
Die lösen nicht gleichzeitig die Probleme.

Die Toren grübeln über tausend Fragen
Und lösen sie in tausendfacher Weise,
Und im Gefühl der Hoheit gehn und tragen
Sie stolz den Heiligenschein auf ihrer Reise.

Und schelten andre Toren, stolzbesessen,
Der Hochmut lagert über ihren Mienen;
Was andre tun: am eignen Maß gemessen
Kann es der Herrn Beachtung kaum verdienen.

Nur hier ist Reinheit, künden sie, der Orden,
Den wir vertreten, wird euch, traun, erlösen:
Irrlehrer führen unter Mißakkorden
Zur Hölle euch den Schlangenpfad der Bösen.

Was sagt der Buddha? „Ruhm sei unserm Orden.
Doch muß man drum der andern Art beschimpfen?
Muß man, was anders leben will, ermorden,
Und über andrer Gang die Nase rümpfen?

Wer ein System sich flicht nach seinem Willen,
Er macht damit noch nicht die andern heilig.
Er steckt im Netz. Nein! Leidenschreie stillen,
Nicht streitend Leid bereiten: das ist eilig!“

Vāseṭṭho.

Der Buddhismus als Kulturträger.

Von Dr. Wolfgang Bohn.

Unwissende und unverständige Gegner weisen den Buddhismus als neue Religion für Europa vielfach mit der Begründung ab, daß er uns bei unserer hohen Kultur nichts von Bedeutung zu bringen habe, daß er nur ein Kulturbringer für wilde Völkerschaften sei, eine Religion für Mongolen. Seit Prof. Weber den Buddhismus pries, welcher durch seine milde Lehre jene Völkerschaften zu friedlichen Ackerbauern machte, die einst der Schrecken Asiens und Europas gewesen, glauben manche Gegner mit dieser Konzession dem Buddhismus alles gegeben zu haben, was der Buddhismus sei. Nun liegt die Sache freilich historisch so, daß der Buddhismus, begründet von einem Höchstkastigen, zuerst gepredigt unter denkgewohnten, auf der Höhe geistiger und meist auch künstlerischer und materieller Kultur stehenden Angehörigen der besten Gesellschaftskreise des alten Indiens, unter Junkern und Akademikern, natürlich gerade in den Kulturkreisen wirksam wurde. Nicht ein König von Wilden, sondern der hochgebildete, offenbar von der griechischen Kultur mitbeeinflußte Mauryafürst Asoka machte ihn zur Staatsreligion. Bei seinem Vordringen in Ceylon, unter dem arischen Volksstamme der Singhalesen, erwies sich der Buddhismus als die Quelle einer gewaltigen Landeskultur und Kunstpflege.

Beim Vordringen nach Nordosten war es die älteste Kultur Chinas, welche den Buddhismus aufnahm. Mit ihr verbunden, wirkte er in Tibet als bildender Faktor. Von China kam er nach Korea, das ihm seine ganze fernere Blüte verdankt. Korea brachte ihn als herrliches Geschenk den Japanern, unter denen er eine neue Gestalt gewann und denen er bis zum heutigen Tage ein Führer zu kultureller, philosophischer, politischer und künstlerischer Eigenart geworden ist.

Die Bedeutung für Indien erhellt auch aus der unwidersprochenen Tatsache, daß erst seit Buddha Indien eine Geschichte kennt. Selbst in dem großen, an weisen Männern und Kriegerfürsten so reichen Indien, ragte die Person des Buddha

dermaßen über alles Volk hinaus, daß mit seinem Leben und dem seiner Mönchsgemeinden die Geschichte Indiens beginnt, aufgezeichnet freilich zum Teil von chinesischen Mönchen, welche als andächtige, gelehrte Pilger die heiligen Stätten besuchten.

Im Jahre 315 vor Chr. hatte Candragupta die letzten Griechen aus dem nordindischen Reiche verjagt, mit den kleinen Duodezfürsten aufgeräumt und sein großes Reich begründet. Sein Enkel, König Asoka, wandte sich dem Buddhismus zu, und mit starker Hand begann er die fünf Silas aller Welt zu predigen. Wo immer Buddhas Name bekannt wurde, da wird auch Asoka verehrt, von der Wolga bis nach Japan, von Ceylon und Siam bis nach der Mongolei und Sibirien. Köppen sagt, daß sein Name berühmter sei als der Karls des Großen und Cäsars, „wenn der Ruhm eines Mannes an der Zahl der Herzen gemessen werden kann, die sich verehrend seiner erinnern und der Zahl der Lippen, welche ihn ausgesprochen haben und voll Ehrerbietung noch immer aussprechen."

Prof. Albrecht Weber schreibt:

In der Tat, wenden wir den Spruch: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen, auf Buddhas Wirksamkeit an, so müssen wir dieselbe als eine überaus segensreiche bezeichnen. Als besten Beweis hierfür können wir die Felseninschriften jenes Königs Piyadasi anführen. — Diese Edikte nun haben den einzigen Zweck, das Volk zur Beobachtung allgemeiner Duldung und Schonung, zu Sanftmut und Liebe, zu gemeinnützigen Handlungen aller Art, wie Anpflanzung von Bäumen, Anlegung von Quellen, öffentlichen Rathäusern, anzuhalten und im Interesse des eigenen irdischen und jenseitigen Wohlergehens von allen Gewalttätigkeiten und Vergehen abzumahnen. — Das belebende Gefühl der Gemeinsamkeit und Brüderlichkeit, das sie untereinander verband, trug die schönsten Früchte. Zeuge derselben sind ihre großartigen Tempelbauten.

Asoka erzählt in seinen berühmten Säulenedikten, daß er überall auch in den benachbarten Ländern Krankenhäuser für Menschen und Tiere anlegen, Arzneipflanzen, Obstbäume und Schattenbäume für die Pilgerstraßen pflanzen ließ, und Brunnen und Trinkstätten für Menschen und Tiere. Von Tandjur bis zur Malabarküste, von Ceylon bis in das Reich des grie-

chischen Königs Antiochus wurden seine Befehle getragen; in einem Edikte heißt es, daß Asoka an vier griechische Könige Gesandtschaften geschickt habe und von ihnen „einen Sieg nicht durch das Schwert, sondern durch die Religion gewonnen habe."

Des Königs Sohn Mahinda ging nach Ceylon. Er nahm die soeben fertiggestellte neue Päliausgabe der Piṭakas mit und übersetzte sie später ins Singhalesische. Der König von Ceylon wurde von Asokas Gesandten gekrönt und erbaute die ersten jener wunderbaren Tempel bei der später von den wilden Tamulen verwüsteten Stadt Anuradhapura. Im Jahre 288 vor Christi Geburt pflanzte Mahindas Schwester den Bobaum zu Anuradhapura. Auch Ceylons Literatur, Kunst und Kultur entsteht von neuem und wächst mit dem Eindringen des buddhistischen Heils.

Der Buddhismus brachte nicht ein fremdes System, das er in einer fremden Sprache den neuen Völkern aufzwang — wie es das Christentum im Abendlande und der Islam im Morgenlande tat, — sondern er bediente sich genau wie das spätere Missionschristentum der Sprach- und Ausdrucksmittel der Wirtsvölker, ja er schaffte neue und verbesserte die vorhandenen Ausdrucksmöglichkeiten. So wurde er der Schöpfer der Grammatik und der Schrift in Korea, Tibet und der Mongolei, und belebte die alte Volksschrift Japans. Die Piṭakas wurden sofort in alle Sprachen der Wirtsvölker übersetzt. In Ceylon und Hinterindien lehrte der Mönch die Bewohner schreiben und doppelt lesen, damit ihnen die Worte des Heils zugänglich würden.

Dr. Haberland (Völkerkunde. Sammlung Göschen) charakterisiert die Kulturarbeit des Buddhismus in Asien mit folgenden Worten:

„Vor allem ist es der Buddhismus, der in Asien über eine fast unübersehbare Ausdehnung seinen tiefgreifenden Einfluß über die verschiedensten Völker geäußert hat. Nicht nur als Religion und Kirche hat der Buddhismus in früheren Zeiten auf die indischen Völker, einst und jetzt auf die Himalayastämme, die Völker Hoch-, Inner- und Ostasiens, Hinterindiens und des Archipels gewirkt, er ist überall als Kulturträger mit der größten Vielseitigkeit segensvollen Einflusses aufgetreten.

In seinem Gefolge kamen moralische und rechtliche Disziplinierung der Menschen, Sänftigung ihrer Sitten, kamen Kunst und Technik, Schrift und Geschichtsgeist zu den Völkern. Kaum zu überschätzen ist, was die milde Lehre Buddhas für die Kultivierung der mongolischen Völkerfamilien geleistet hat."

Den Einfluß auf die chinesische Kultur beschreibt Professor Grube (Religion und Kultur der Chinesen S. 160) folgendermaßen: „Vor allem aber hat der Buddhismus seinen Einfluß auf dem Gebiete der Kunst geltend gemacht. Durch die Eroberungszüge Alexanders des Großen war Indien mit dem Griechentum und der griechischen Kunst in Berührung gebracht worden und aus diesem Kulturkontakt ging in Indien die sogenannte gräcobuddhistische Skulptur hervor, die dann ihrerseits der buddhistischen Skulptur Chinas und Japans zum Vorbilde gedient hat.

Wenn man bedenkt, daß die menschliche Gestalt, die in der ältesten chinesischen Kunst, abgesehen von den wenigen Steinskulpturen aus der Zeit der Handynastie, unberücksichtigt geblieben war, nun plötzlich mit der Einführung des Buddhismus in den Vordergrund tritt, so wird man bemessen können, welche mächtige Anregung ihr die chinesische Plastik zu verdanken hat. Und ebenso auf dem Gebiete der Malerei, wo durch den unerschöpflichen Legendenschatz des Buddhismus, durch seinen Bilderkult und seine Ikonographie der chinesischen und japanischen Kunst eine Fülle neuer Stoffe und dekorativer Motive zugeführt wurden."

Über den Einfluß buddhistischen Mönchslebens in Korea hat am meisten Genthe (Korea S. 141) uns mitgeteilt. Möge folgender Satz hier Platz finden: „Wie in unsrem eignen europäischen Mittelalter wurden in Korea die Mönche die Bewahrer und Pfleger der Wissenschaft ... die Beschäftigung mit den Urschriften ihrer heiligen Bücher hatte die buddhistischen Mönche zu großen Sprachkennern gemacht, die der Regierung im Verkehr mit dem Nachbarreiche oft wichtige Dienste leisten mußten." Der christliche Missionar Dr. Hackmann äußert sich über den Einfluß des Buddhismus in Korea folgendermaßen. „Ebenso ist bemerkenswert, daß in dieser Zeit ein buddhistischer

Mönch der Urheber des koreanischen Alphabets wurde, vielleicht des geschicktesten Alphabets aller Sprachen, das nicht verdient hätte, neben der chinesischen Zeichenschrift immer nur die Aschenbrödelrolle zu spielen, welche ihm zu Korea beschieden war. Abgeleitet ist jenes Alphabet von dem Sanskrit, das so durch Vermittlung des Buddhismus bis zu diesem fernen Erdenwinkel einwirkte." — „Man suchte die Unterstützung des mächtigen Nachbarreiches (China); gerade weil dieses Motiv vorhanden war, wurde der Buddhismus zugleich Bringer einer feineren chinesischen Kultur für Korea. Er hat z. B. die Kenntnis der chinesischen Schriftsprache wesentlich verbreiten helfen."

Über die Stellung des Budhismus im Werden der japanischen Geschichte äußert sich Prof. Rathgen (Staat und Kultur der Japaner S. 40) folgendermaßen:

„Bis dahin hatte es keine Städte gegeben ... Die wesentliche Voraussetzung für die Entstehung einer dauernden Stadt war doch wohl die, daß jetzt ganz anders dauernde Bauten entstanden als bisher: die großen buddhistischen Klöster und nach deren Muster der kaiserliche Palast ... Die Thera der Buddhisten war ein gewaltiger Komplex von Gebäuden, die eine ganze Schar von Bewohnern bargen. (S. 44) Chinesentum und Buddhismus waren jetzt das Fundament aller Bildung, — sie haben dem japanischen Leben erst einen wertvollen Gehalt gegeben."

Die Baukunst der japanischen Kultur jener Zeit wird von Prof. Ito als eine Verbindung des chinesischen mit dem indischen und griechischen Stile geschildert. Die große buddhistische Kirche Ho-riu-ji (607 n. Chr.) liefert reiches Material für die japanische Kunstgeschichte. Sie enthält viele Buddhastatuen in Wachs, Holz und Metall, die Wände sind mit großen Buddhabildern geschmückt. Sie sollen von dem buddhistischen Priester Doncho aus Korea gemalt worden sein, der auch zuerst die Malerfarben, das Papier und die Schreibtusche nach Japan gebracht haben soll. (Hisho Saito: Geschichte Japans S. 33.)

Für Jahrhunderte wurzelte Japans feinere Bildung fast allein völlig im Buddhismus. Auch hier, wie in Korea, gab er

der Volkssprache ihre Schrift, das Hirakana sowohl wie das Katakansystem.

Hat somit der Buddhismus sich in den alten Kulturstaaten Indien, China, Korea, Japan als der Bringer einer neueren und höheren Kultur bewährt, wie er ja auch selbst dort, wo er in einer langen Periode des Verfalls eingeschlummert war, heute wieder erkannt, gewürdigt und für zukünftige Gestaltung verwendet wird, da darf es nicht wunder nehmen, daß er die ganze Kultur Tibets überhaupt aus dem Nichts geschaffen und ebenso die mongolischen Völker gesänftigt und mit Sprache und Schrifttum versehen hat.

Foucaux sagt in seiner tibetanischen Grammatik (p. XX): „Das Beispiel eines Volkes ohne literarische Bildung, das die Religion und die Bücher eines anderen Volkes übernahm und sich so in kurzer Zeit eine bändereiche und schwierige Literatur schuf, muß notwendigerweise Licht auf Punkte der jetzt aufgestellten großen Frage werfen. Man kann gar nicht verstehen, wie eine Metaphysik, so abstrakt in ihren mystischen Enthüllungen wie die des Buddhismus es ist, so prompt von unwissenden Bergvölkern verstanden und angenommen werden konnte, wenn man nicht wüßte, daß die Übersetzung der Religionsbücher des Buddhismus aus dem Sanskrit in das Tibetanische bis auf wenige Ausnahmen gelehrten Indiern zuzuschreiben sei. Als gegen Ende des 6. Jahrhunderts die Buddhisten verfolgt und verjagt Hindustan verließen, um in benachbarte Gegenden zu flüchten, fanden diejenigen, welche nach Tibet eindrangen, ein Volk ohne Schriftzeichen mit wenig fortgeschrittener Geisteskultur ... Die erste Sorge der buddhistischen Sendboten war, nachdem sie eine genügende Kenntnis der Sprache ihrer Katechumenen erlangt hatten, die Bücher des guten Gesetzes in diese Sprache übergehen zu lassen, die usrprünglich in Sanskrit abgefaßt waren. Der Versuch der indischen Buddhisten bestand notwendigerweise darin, erstens den Tibetanern eine Schrift zu geben, zweitens ihre Sprache durch eine richtige Rechtschreibung festzuhalten, drittens die heiligen Bücher zu übertragen.“ Köppen II. S. 64.: „Im Verein mit der chinesischen Kultur hat der Buddhismus seit dieser seiner ersten Stabilisierung in Tibet einen durchgreifenden

und entschieden günstigen Einfluß auf die Gesetzgebung und Regierung des vielgepriesenen Königs Srong-tsan-gampo und dadurch auf die Entwilderung und Erziehung seines Volkes ausgeübt. Srong-tsan-gampo, lesen wir, richtete eine geordnete bürokratische Verwaltung ein, demütigte die übermütigen Großen und nahm sich der Unterdrückten und Hilflosen an. Er ließ die schädlichen Bergwässer in Behälter sammeln und durch Kanäle ableiten, Wege bahnen, Brücken bauen, das Ackerland verteilen, Weinbauer und Seidenwürmer aus China kommen, er gründete Schulen zum Unterricht in der Schrift und schickte junge Leute aus vornehmer Familie auf chinesische Lehranstalten; vor allen Dingen aber suchte er durch Bestrafung die Herrschaft der sogenannten buddhistischen Todsünden zu brechen ... (S. 99) auch die Mongolen verdanken ihre Schrift und Literatur dem Buddhismus."

Ein glänzendes Zeugnis hat Prof. Albrecht Weber der Kulturkraft des Buddhismus ausgestellt.

Der berühmte Gelehrte schreibt: Das praktische System des Buddhismus kehrt in seinen wesentlichen Grundzügen, und durch die heiligen Schriften geschützt, überall gleichmäßig wieder, und der Einfluß desselben gibt sich in allen Landen, die er getroffen hat, durch eine verhältnismäßig reine und einfache Sittlichkeit zu erkennen, die alle Kreise des Volkes mehr oder weniger durchzieht, ein Zeugnis zu seinen Gunsten, welches die christlichen Missionare fast durchweg abzulegen sich gedrungen fühlen und welches gegenüber dem entsittlichenden Einfluß, welchen z. B. der Islam so vielfach im Orient auszuüben pflegt, wahrlich sehr schwer ins Gewicht fällt. Einen der schönsten Beweise der ihm innewohnenden Kraft hat der Buddhismus mit seiner Sanftmut und Milde z. B. auch dadurch abgelegt, daß er die wilden Mongolen sogar, deren Grausamkeit auch noch in frischer Erinnerung steht, zu friedlichen Nomaden wieder umgeschaffen hat.

So sieht also der Buddhismus aus, der auf seinem Siegeszuge durch Asien in gleicher Weise kulturlose und hochkultivierte Völker weiter führte und neue Werte in Moral, Forschung und Kunst schuf. Daß er bei uns bereits eine mächtige Unter-

strömung im Werden der Religion, Kunst und Literatur bildet, ist nicht mehr zu verkennen: Möge er den zerspalteten Völkern endlich den heißerwünschten Frieden zur wahren Arbeit bringen.

Stimmungen.

Von Wolfgang Bohn.

Amida!

Im schweren Schatten des Altars,
In unaussprechlicher Herrlichkeit,
Ersteht Dein Bildnis, Herr, auf reinem Lager
Von leuchtenden Lotusblumenblättern.

Ein starker König und machtvoll,
Ein Herrscher von Millionen Herzen:
Du aber lebst in Deiner Seele Grund
Glückselig-einsam, tiefversenkt.

Es rollt vor dem Tor die unaufhaltsame Zeit
Ruhelos, unerlöst.

So friedreich, göttergleich, strahlet dein Angesicht,
Im Sonnengolde leuchtet der heilige Platz,
Und weiches Licht strömt aus des Schreines Dunkel.

Erlösung, Ruhe!

Nun schweigt im Sinnen jeder Schmerzensschrei,
Es kühlt ein Fächeln weicher Fittiche
Jedwedes Menschensehnens heiße Glut,
Jedwedes Lebensleides heiße Pein.

Ein mächtig Herrenwort erschallet: Wahnerlösung!
Da wird ganz still der bange Todesschrei,
Vergeblich nicht mehr sucht das Herz nach Ruh.

Noch dreht sich ja der Täuschung rollendes Rad,
Und treibt und flieht durch trübe Daseinsfluten.
Doch sah ein Herz der Wahrheit helles Licht
Und eilt genesen zur Nirwanas Strand,
Wird frei vom Rollen ewigen Wechselspiels
Geburt und Sterben.

(Nach einem japanischen Hymnus).

Rückkehr.

Nun komm ich wieder, ein müdes Kind,
Zum Vaterhause gezogen,
Vom Frost durchschauert, zerzaust vom Wind,
Und feucht von des Meeres Wogen.

Nun berg ich wieder mein graues Haupt
Am Herzen des Mitleidsvollen,
Die Rosen sind welk, die Eiche entlaubt,
Und Herbstorkane tollen.

Nun leg ich wieder das gelbe Gewand,
Gewaschen in meinen Tränen,
Um Hüft' und Schulter; lautlos schwand
Dahin wohl Leid und Sehnen.

Mag auch der Abendsonnenstrahl
Das stille Haus durchmessen
Und rühren an vergangner Qual:
Mein Leben ist vergessen.

Über das Parinibbāna.

Von Dr. Karl Seidenstücker.

Das allgemein lehrhafte Moment tritt im Udāna stark zurück; aber auf ein allerdings sehr bedeutsames Gebiet der buddhistischen Gedankenwelt wirft das Werk ein überraschend reichliches und helles Licht, wie im Verhältnis kein anderes Buch des Tipiṭaka: auf die Lehre vom Parinibbāna.

Es folgt zunächst eine Übersetzung dieser Texte.

1. Udāna 1, 10: Wo Wasser, Erde, Feuer, Wind keinen Boden findet, — nicht glänzen helle Farben dort, nicht strahlt die Sonne, nicht scheint der Mond, Dunkelheit findet sich dort nicht. Und wenn durch sich selbst im Schweigen der Weise, der Brāhmana, ein Wissender ward, dann wird er von Form und Nichtform, von Glück und Leid erlöst.

2. Udāna VIII, 1: Es existiert, ihr Mönche, jenes Gebiet, wo nicht Erde noch Wasser ist, nicht Feuer noch Wind, nicht unendliches Raumgebiet noch unendliches Bewußtseinsgebiet, noch das Gebiet des Nichtirgendetwas-(seins), noch das Gebiet der Wahrnehmung-und-auch-Nichtwahrnehmung, nicht diese Welt noch eine andere Welt, (nicht) beide Mond und Sonne. Das nenne ich, ihr Mönche, weder Kommen noch Gehen noch Stehen noch Vergehen noch Entstehen. Ohne Stützpunkt, ohne Fortgang, ohne Basis ist das; eben dies ist das Ende des Leidens.

3. Udāna VIII, 2: Schwer zu sehen, wahrlich, ist das Nichtselbst, nicht leicht zu sehen ist ja die Wahrheit; überwunden ist die Sucht für den Erkennenden, für den, der sehend ist, existiert nicht irgend etwas.

4. Udāna VIII, 3: Es existiert, ihr Mönche, ein nicht Geborenes, nicht Gewordenes, nicht Geschaffenes, nicht Gestaltetes. Wenn es, ihr Mönche dieses nicht Geborene, nicht Gewordene, nicht Geschaffene, nicht Gestaltete nicht gäbe, dann wäre hier ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Gestalteten nicht zu erkennen. Weil es nun aber, ihr Mönche, ein nicht Geborenes, nicht Gewordenes, nicht Geschaffenes, nicht Gestaltetes gibt, darum läßt sich ein Ent-

rinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Gestalteten erkennen.

5. Udāna VIII, 4: Für das, was abhängig ist, gibt es (auch) Bewegung, für das, was nicht abhängig ist, gibt es keine Bewegung; wo Bewegung nicht ist, ist Ruhe; wo Ruhe ist, ist keine sinnliche Lust; wo sinnliche Lust nicht ist, ist kein Kommen und Gehen; wo Kommen und Gehen nicht ist, ist kein Vergehen und Entstehen; wo Vergehen und Entstehen nicht ist, ist weder das Hienieden noch das Jenseits, noch beide; eben dies ist das Ende des Leidens.

6. Udāna VIII, 9: Der Körper zerbrach, die Wahrnehmung verschwand, auch alle Empfindungen verbrannten (im Glanzelement), die Gestaltungen kamen zum Stillstand, das Bewußtsein ging zur Ruhe.

7 Udāna VIII, 10: Gleichwie man den Weg des vom Eisenhammer getroffenen Funkens nicht kennt, der, nachdem er sichtbar geworden, nach und nach verschwindet, — ebenso ist nicht zu erkennen der Weg der vollkommen Erlösten, welche der Flut der Lustfessel entrinnen und der unerschütterlichen Seligkeit teilhaftig geworden sind.

8. Sutta V, 5 (Ed. S. 55, Z. 8 v. u.): Gleichwie da, ihr Mönche, alle Ströme in der Welt in das große Meer eintreten und alle die Wasser des Luftraumes sich darein ergießen, dadurch weder eine Abnahme noch ein Anschwellen des großen Meeres wahrzunehmen ist, — genau ebenso, ihr Mönche, ist, wenn auch viele Mönche in dem durch die Khandhas nicht gestützten Nibbāna-Elemente erlöschen, dadurch weder eine Abnahme noch ein Anschwellen des Nibbāna-Elementes wahrzunehmen.

Das buddhistische Parinibbāna hat in neuerer Zeit von keinem Geringeren als Richard Pischel eine unverblümt nihilistische Deutung erfahren: „Es gibt nun eine Reihe von Stellen in den alten Texten, in denen Buddha die Frage über den Zustand nach dem Tode direkt abweist. Es ist daher die Behauptung aufgestellt worden, Buddha habe eine scharfe Formulierung des Begriffes Nirvāṇa vermieden, und das offizielle Dogma sei gewesen: Über den Zustand nach dem Tode hat der Vollendete nichts offenbart. Das ist nicht richtig. Allerdings weist Buddha die Frage ab, was aus dem Menschen

nach dem Tode werde, aber nur, weil diese Frage für die Erlösung ganz unnötig sei. Er hat nicht den geringsten Zweifel daran gelassen, was das Ziel seiner Lehre ist: das Zurruhekommen aller Saṃskāras, d. h. aller Gedanken, die aus früheren Existenzen noch im Geiste sind, die Vernichtung der Denksubstanz, die Aufhebung aller Skandhas — der ewige Tod" (Leben und Lehre des Buddha, S. 74).

Nun ist zunächst darauf hinzuweisen, daß das vorstehende UrteilPischels dem Sinne nach vollständig identisch mit der „ketzerischen Ansicht" jenes Mönches Yamaka ist, von dem wir Saṃyutta III, XXII, 85 lesen.[1]) Bei diesem Mönche hatte sich folgende ketzerische Meinung herausgebildet: „Ich verstehe das von dem Herrn verkündete Gesetz dahin, daß ein von den sündigen Einflüssen (āsavā) befreiter Mönch bei der Auflösung des Körpers dem völligen Untergang, der Vernichtung anheimfält und nicht mehr ist nach dem Tode". Yamaka wird nun von seinen Mitmönchen freundlich ermahnt: „Sprich nicht so, Freund Yamaka, unterstelle dem Herrn nicht etwas; es ist nicht gut, dem Herrn etwas zu unterstellen. Der Herr würde nämlich nicht also sprechen: ‚Ein von den sündigen Einflüssen befreiter Mönch fällt bei der Auflösung des Körpers dem völligen Untergang, der Vernichtung anheim und ist nicht mehr nach dem Tode'." Als diese brüderliche Ermahnung fruchtlos bleibt, belehrt Sāriputta den Irrenden und bringt ihn von seinem häretischen Standpunkt ab. Yamaka bekennt: „Weil ich ehedem in Unkenntnis war, Freund Sāriputta, hatte ich diese ketzerische Ansicht" usw.

Es kann also nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, daß Pischels Urteil über das Parinibbāna sich zu dem Standpunkt der orthodoxen Kreise des alten Buddhismus in grellen Widerspruch setzt. Ich kann auch keineswegs dem zustimmen, daß, nach der Überlieferung der Pāli-Piṭakas, Buddha selbst darüber, daß das Parinibbāna „der ewige Tod" sei, keinen Zweifel gelassen haben soll. In Majjhima 72 z. B. findet sich in dem Zwiegespräch Buddhas mit dem Wanderasketen Vacchagotta folgender Passus:

---

[1]) Das Sutta ist übersetzt in ‚Pāli-Buddhismus'(1. Aufl.), S. 256 ff.

Vacchagotta: ‚Ein in dieser Weise gemüt-erlöster Mönch o Gotama, — wo erscheint der wieder?‘

Buddha: „‚Erscheint wieder‘, — das trifft nicht zu, Vaccha.“

Vacchagotta: ‚Dann erscheint er also nicht wieder, o Gotama?‘

Buddha: „‚Erscheint nicht wieder‘ — das trifft nicht zu, Vaccha.“

Vacchagotta: ‚So erscheint er also wieder und erscheint auch nicht wieder, o Gotama?‘

Buddha: „‚Erscheint wieder und erscheint auch nicht wieder‘, — das trifft nicht zu, Vaccha.“

Vacchagotta: ‚Dann also, o Gotama, erscheint er weder wieder noch erscheint er nicht wieder?‘

Buddha: „ ‚Erscheint weder wieder noch erscheint nicht wieder,‘ — das trifft nicht zu, Vaccha.“

Diese Stelle beweist zum mindesten, daß das Parinibbāna im Sinne Buddhas[1]) keineswegs „der ewige Tod“ im Sinne Pischels gewesen sein kann; denn hätte Buddha wirklich über den nihilistischen Sinn des Parinibbāna auch nicht den geringsten Zweifel lassen wollen, dann hätte er die zweite Frage des Vacchagotta: ‚Er erscheint also nicht wieder?‘ unbedingt in bejahendem Sinne beantworten müssen; er bejaht die Frage aber nicht, sondern weist sie, da sie in ihrer Formulierung „nicht das Richtige trifft“, ab.

Und wenn dann Gotama in demselben Sutta den Postmortem-Zustand des Erlösten mit folgenden Worten charakterisiert: „Von dem, was man körperliche Form... Gefühl... Wahrnehmung ... Gestaltungen, Bewußtsein nennt, erlöst, o Vaccha, ist der Vollendet-Erlöste gar tief, unermeßlich, unergründlich, gleichwie das große Weltmeer; ‚er erscheint wieder‘

---

[1]) Wir können natürlich niemals den unanfechtbaren Nachweis liefern, daß der historische Buddha die hier zitierten (sowie andere ihm zugeschriebene) Worte wirklich gesprochen hat. Diese Worte galten aber in den Kreisen des alten Buddhismus als Worte des Meisters und sind für uns insofern ein Zeugnis für den Standpunkt, den Buddha nach der in jenen Kreisen vorhandenen, als authentisch geltenden Überlieferung zu der Parnlibbāna-Doktrin eingenommen hat.

— das trifft nicht zu; ‚er erscheint nicht wieder', — das trifft nicht zu; ‚er erscheint wieder und erscheint auch nicht wieder,' — das trifft nicht zu; ‚weder erscheint er wieder noch erscheint er nicht wieder', — das trifft nicht zu", — so spricht diese Definition ebenfalls gegen die nihilistische Auffassung. Auch solche emphatischen Aussprüche wie Udāna VIII, 1 und 3 schmecken nicht im entferntesten nach Nihilismus; vielmehr wird hier jeder Unbefangene den Eindruck gewinnen, daß diese Sentenzen auf einen durch und durch realen Begriff gemünzt sind.

Scheinbar zugunsten der nihilistischen Auffassung spricht das Udāna VIII, 10 (s. oben), — aber nur scheinbar. Die Vorstellung nämlich, daß der verglimmende Funke sich auflöst und zum Nichts wird, ist die modern-europäische, — nicht die altindische. Einige Stellen in den Upanishaden belehren uns, daß der Inder in der Flamme oder dem Funken lediglich einen ephemeren Zustand sah, und daß für ihn das Erlöschen der Flamme keineswegs Vernichtung bedeutete, sondern vielmehr ein Zurruhekommen dieser zeitweiligen Erscheinung und ein „Heimgehen"[1]) derselben zu dem ursprünglichen, latenten Zustand des Feuers.

Es ist freilich durchaus verständlich, daß selbst ein so ausgezeichneter Forscher wie Pischel gerade bei der Beurteilung des Parinibbāna zu einem der altbuddhistischen Auffassung zuwiderlaufenden Schluß verleitet werden konnte. Das Parinibbāna bedeutet ja, — das steht außer allem Zweifel, — das Ende des Saṃsāra, den endgültigen Abschluß des Kreislaufs der Wiedergeburten, die Auflösung der Khandhas (vergl. Ud. VIII, 9), das Aufhören der Dispositionen zu fernerem Dasein:[2]) „Dies ist die letzte Geburt, nicht gibt es mehr ein ferneres Dasein'[3]) triumphiert der hienieden Erlöste. So ist es ganz begreiflich, daß ein auf dem Boden des objektiven Realismus stehender moderner Abendländer den Zustand als den ewigen Tod, d. i. als absolute Vernichtung auffaßt, in welchem jed-

[1]) ‚atthaṁgato' (Sutta-Nipāta 1076), wörtl. ‚der Heimgegangene', ist eine Bezeichnung für den Heiligen nach dem Tode.

[2]) Vergl. Saṁyutta II, XV, 20: ‚aniccā vata saṅkhārā . . . tesaṁ vūpasamo sukho', und Itivuttaka 43 (Gāthā): ‚saṅkhārūpasamo sukho'.

[3]) Saṁyutta V, LVI, 11, 14.

wede individuelle Existenz, sei es Menschendasein, sei es Hölle, sei es selbst ein Leben in den höchsten Lichtwelten, für ewig erloschen ist.

Wie die indische Spekulation vielfach ihre eigenen, oft seltsamen Wege gegangen und zu Ergebnissen gelangt ist, die uns fremdartig genug anmuten, — so dürfen wir uns auch bei der Beurteilung des Parinibbāna-Problems nicht einseitig von Gesichtspunkten leiten und zu Schlüssen verleiten lassen, die unserem modernen Vorstellen und Empfinden entspringen; denn der Inder vermag unter Umständen selbst da noch begriffliche oder außerbegriffliche Möglichkeiten zu sehen, wo für den realistisch denkenden Abendländer das Nichts gähnt. Und ich meine, die Piṭaka-Texte sprechen deutlich genug. Wenn Buddha z. B. in Majjhima 72 die vier Parammaraṇā-Thesen als „nicht zutreffend" ablehnt und den Postmortem-Zustand des Erlösten „tief, unermeßlich, unergründlich wie das große Meer" nennt, — so beweist allein schon diese Stelle, daß für die altbuddhistische Vorstellung abseits und neben den innerhalb des Saṃsāra liegenden Existenzmöglichkeiten noch etwas anderes vorhanden war, das als gänzlich außerhalb der fünf Daseinsarten (pañca gatiyo) liegend und als von diesen grundverschieden gedacht wurde.[1]) Eben dies — das Parinibbāna oder das Anupādisesa-Nibbāna — ist, worauf die ihm beigelegte Bezeichnung ‚asaṅkhatā dhātu' schließen läßt, ein Einheitliches, Verharrendes und unbedingt Reales im Gegensatz zu dem ‚saṅkhata' und ‚anicca', dem Bedingten, Zusammengesetzten und beständig Wechselnden innerhalb der Welt (vergl. Aṅguttara III, 47)[2]). Und das Verhältnis dieser einheitlichen, wechsellosen Wirklichkeit zur Welt bezw. zum Kreislauf der Existenzen kann nur so aufgefaßt werden, daß der Abschluß und Stillstand des Saṃsāra und das Zurruhekommen der Saṅkhāras zugleich das Offenbarwerden oder Sichenthüllen der Anupādisesa-nibbāna-dhātu bedeutet.

---

[1]) Vergl. hierzu auch Majjhima 12 (übersetzt in ‚Pāli-Buddhismus' S. 137 f.).

[2]) Auch die oben übersetzte Stelle Ud. V, 5 läßt kaum eine andere Deutung zu, als die, daß unter dem ‚Nibbāna-Element', da in ihm »weder ein Anschwellen noch ein Abnehmen wahrgenommen wird«, ein Einheitliches, Unveränderliches, sich stets Gleichbleibendes verstanden werden muß.

Da nun das Parinibbāna als außerhalb aller Daseinsformen (dhammā) und aller uns gegebenen Vorstellungsmöglichkeiten liegend gedacht werden muß (vergl. Udāna I, 10; VIII, 1; VIII, 3; VIII, 4; VIII, 10), so ist es für Buddha das Undefinierbare, Unbestimmbare und Bestimmungslose, für welches unsere Begriffe sämtlich „nicht zutreffen", und das niemals positiv mit Worten beschrieben, sondern nur im Samādhi erlebt werden kann. Daher alle die negativen Termini in den erwähnten Udānas; daher wohl auch letzten Grundes die beharrliche Weigerung Gotamas, das Parinibbāna positiv zu definieren.

Die Anupādisesa-nibbāna-dhātu im Sinne Buddhas darf also, wenn wir uns mit den Piṭaka-Texten nicht direkt in Widerspruch setzen wollen, keinesfalls als „der ewige Tod", d. h. als absolute Vernichtung gedeutet werden; sie kann nur als die jenseits von Welt und Individuum liegende und von jener durch eine unendlich tiefe Kluft geschiedene unbestimmbare und bestimmungslose transzendentale Realität verstanden werden, über deren „tiefes, unergründliches, unermeßliches, meergleiches" Wesen in positiven Worten selbst ein Tathāgata keinen Aufschluß zu geben vermag. Daß nach der kanonischen Überlieferung Buddha an eine solche alles Begriffsvermögen übersteigende Realität geglaubt hat, wird durch die angeführten Piṭaka-Texte ausdrücklich bestätigt.[1])

Das Verhältnis des Parinibbāna zur Welt der Sinne (loka) findet vielleicht seinen prägnantesten Ausdruck in einem allerdings einem ganz andern Ideenkreise entstammenden Worte, welches die große Ewigkeit in ihrem Verhältnis zum zeit-räumlichen Dasein charakterisiert: „Nec taliter, nec aliter, sed totaliter aliter". Und eben weil das Parinibbāna als so grundverschieden von allen uns geläufigen Maßen und Begriffen aufgefaßt wurde, entzog es sich jeder Möglichkeit einer positiven Definition und blieb daher ein ‚Unenthülltes' (avyākata).

Daß die hier kurz skizzierte Auffassung vom buddhistischen Parinibbāna keineswegs eine willkürliche ist, sondern in

---

[1]) Man beachte namentlich das ‚atthi bhikkhave tad āyatanaṁ' in Ud. VIII, 1 und das ‚atthi bhikkhave ajātaṁ abhūtaṁ' usw. in Ud. VIII, 3.

den Piṭakas selbst eine feste Stütze findet, beweist am schlagendsten die alte Stelle Sutta-Nipāta 1076: „Für den Heimgegangenen gibt es keinen Maßstab; das, wodurch man ihn kennzeichnete, ist nicht mehr vorhanden; wenn alle Daseinsformen aufgehoben sind, sind auch alle Möglichkeiten des Benennens ausgehoben."

Der Gott in der Lehre des Buddha.

Von Leo Frieder.

Die Götter Griechenlands erblaßten, wenn die eiserne Notwendigkeit, die Ananke nach ihren Kronen und Herrscherstäben griff. Der Gottvater selbst, Kronos, beugte sich vor der Ananke.

Wohl leben in den Himmeln, von denen der Buddha und seine Schüler zu erzählen wissen, allerlei Götter, leuchtende, strahlende und Brahmagötter, Äonen ziehen an ihnen vorüber, aber auch sie werden und vergehen, denn sie sind untertan dem Gesetze der Kausalität, dem Karma.

Nur in Palästina thronte im Glauben seines Volkes der Schöpfer aller Dinge, der ursachlose, anfang- und endlose Jehova. Als der Vater ist er im Christentum auferstanden, der Vater, zu dem niemand kommt, es sei denn durch den Sohn. Ob dieser Sohn Anfang oder Ende hat, darüber haben sich Generationen die Köpfe zerbrochen und die Schädel eingeschlagen.

Das Gesetz des Karma umfaßt alles Existierende, und alles Existierende ist in seinem Wesen ewig, weil es Karma ist, in ewigem Flusse begriffen, weil es Werden ist und keinen Bestand hat, weil nichts anderes dahinter steckt als die ewige Verwandlung.

Nur wenn die Verwandlung zur Ruhe kommt, wenn irgend ein Werden abgeschlossen ist, Nirvāna, dann ... ja was dann ist, das stille Nirvāna, das erfassen wir Werdenden nicht.

So ist die Welt ein Werden.

Hat in dieser Welt des Karma der Gottschöpfer einen Platz, der ungewordene Vater aller Dinge, der außerhalb des Karma stehende? Offenbar nicht.

Der Buddha selbst hat das auch nicht anders aufgefaßt. Der große Brahma war gewiß ein großer Gott, aber untertan dem Karma, er war ein vielwissender Gott, aber sein Wissen endete in seiner Persönlichkeit. Er hielt sich für den Weltschöpfer, weil die anderen Götter dieses Äons und dieses Weltsystems nach ihm erschienen waren. Er wurde von den Göttern und

Wesen für den Schöpfer gehalten, weil er vor ihnen da war. Die Ewigkeit konnte er nicht aufhellen, den letzten Anfang und das letzte Ende der Dinge nicht durchdringen. Er kann nicht über seinen eigenen Anfang hinweg. —

Der Buddhismus ist von unglaublicher Anpassungsfähigkeit, seine Morallehre, selbst die Buddhalehre läßt sich mit allen möglichen religiösen Anschauungen verbinden, selbst das Nirvāna mag man mit christlichen Himmelslehren, das diesseitige Nirvāna mit dem Gottfinden und Gott-eins-sein der Mystiker in eine Parallele, ja gleich setzen: für den einen, den Gottschöpfer „des Himmels und der Erden", für den Jehova und Allah, den persönlichen ursachlosen Gott bleibt ebensowenig Raum wie für den großen Brahma, ebensowenig wie für das Parabrahm der Pantheisten. Buddha hat seinen Standpunkt und seine Erkenntnis, wenn wir den Texten Glauben schenken dürfen, selbst in der ersten Rede der Sammlung Dīgha-Nikāya klar dargelegt.

„Es kommt wohl, ihr Mönche, eine Zeit vor, wo sich da wieder im Verlaufe langer Wandlungen diese Welt auseinander ballt. Wann die Welt sich auseinander ballt, kommt ein öder Brahmahimmel zum Vorschein. Aber eines der Wesen (die selbstleuchtend im Raume kreisen), aus Mangel an Kraft oder Mangel an Güte dem Reigen der Leuchtenden entschwunden, sinkt in den öden Brahmahimmel herab. Auch das ist noch geistförmig, genießt Wonne, kreist selbstleuchtend im Raume, besteht in Schönheit, lange Wandlungen dauert es durch." —

Nun spielt sich der weitere Vorgang folgendermaßen ab: Dieses Wesen im Brahmahimmel fühlt sich einsam und langweilt sich. Es wünscht sich Gesellschaft. Da geht es anderen unter den Selbstleuchtend-Kreisenden ebenso, ihr Karma ewiger Seligkeit hat sich erschöpft, und sie kommen durch einen gleichen Fall in den Brahmahimmel. Der Brahma begeht nun den bekannten Denkfehler: post hoc ergo propter hoc — und glaubt, daß sein Wunsch die andern Götter des Brahmahimmels erschaffen habe.

„Die Wesen aber, die da später herabgesunken sind, auch diese vermeinen dann: ‚Das ist der liebe Brahma, der übermächtige, der übermächtigste, der allsehende, der selbstgewaltige, der

Herr, der Schöpfer, der Erschaffer, der Höchste, der Erzeuger, der Erhalter, der Vater von allem was da ist und sein wird: von ihm, dem lieben Brahma sind wir erschaffen. Und woher wissen wir das? Ihn haben wir ja hier schon früher dagesehen, wir aber sind erst später hinzugekommen.'

„Nun hat das Wesen, das zuerst herabgesunken, eine längere Lebensdauer, eine höhere Anmut, eine größere Macht — — ... Es mag aber wohl sein, daß eines dieser Wesen dem Reiche entschwindet und hienieden Dasein erlangt ..."

Das Wesen zweiter Ordnung, das aus der Schar der Selbstleuchtenden in den Brahmahimmel fiel, hat also auch dort sein Karma erschöpft, stirbt und wird als Mensch wiedergeboren. Dieses Wesen wird ein Pilger, und es gelingt ihm, sich seines früheren Daseins im Brahmahimmel zu erinnern. Es ist dies ja ein Lohn der Asketenschaft. Das sagt sich nun, weil sein Blick noch nicht weiter reicht:

„Er, der Brahma ... der Vater von allem, was da war und sein wird, von dem wir ... erschaffen sind, er ist unvergänglich, beständig, ewig — — ... während wir ... vergänglich sind, unbeständig, kurzlebig, sterben müssen, hienieden zur Welt gekommen."

Schöpfer und Geschöpf unterliegen derselben Täuschung.

Genau so ergeht es übrigens auch einigen Wesen, die aus anderen Göttersphären heruntergefallen sind. Nur daß sie nicht der Täuschung erliegen, gerade der liebe Brahma sei auch ihr Erschaffer.

Es ist also danach der gesamte Monotheismus nichts als eine Täuschung. Der Brahma selbst hat es eben vergessen, daß er aus einer höheren Sphäre heruntergefallen ist, die anderen Götter und er selbst erliegen dem Denkfehler des post hoc, ergo propter hoc, und der Asket, der bis zur Gotteserkenntnis durchgedrungen ist, scheitert an der ungenügenden Weite seiner vorgeburtlichen Erinnerung. (Sehr richtig empfindet auch Buddha, daß der Glaube an einen guten Schöpfer durchaus den Glauben an einen bösen Schöpfer mit sich bringt, worauf Dr. Neumann aufmerksam macht. In der 101. Rede der Sammlung Majjhima-Nikāya heißt es darum: Wenn die Wesen durch die Schaffung eines Schöpfers Wohl und Wehe erfahren, dann

müssen die ‚freien Brüder' entschieden von einem bösen Schöpfer geschaffen sein.)

Brahmas Schöpferansprüche und sein Dünkel als oberster Herr aller Welt wird übrigens in der 49. Rede des Mjjhima-Nikāya ‚Brahmas Heimsuchung' gründlich beleuchtet und auf ein richtiges Maß zurückgeführt.

„Es war, wie der Buddha selbst erzählt, der Brahma Baka zu der falschen Ansicht gelangt: ‚Hier ist das Ewige, hier das Beharrende, Immerwährende, hier ist Unauflösbarkeit und Unvergänglichkeit: denn hier herrscht kein Geborenwerden und Altern, kein Sterben und Vergehen und Wiedererscheinen; und es gibt keine andere, höhere Freiheit als diese."

Buddha besucht nun den Brahma und sagt ihm ins Gesicht: er, der Brahma, sei verblendet und täusche sich. Māra fährt nun sogleich in einen der Herren vom himmlischen Gefolge Bakas und zählt die Reihe der Namen Brahmas her: der Große, Übermächtige, Herr, Schöpfer, Erhalter, Vater von allem, was war und sein wird. Wer den Brahma bekämpft, kommt natürlich in die Hölle, denn der Brahma hat eben recht. Dann ergreift der Brahma selbst das Wort. Der Sinn seiner Rede ist etwa: Alles, worauf du dich stützen willst im Himmel und auf Erden, das bin ich. Der Buddha gibt das zu, aber, fährt er dann fort: du bist hochangesehen und hochmächtig, doch ich kenne deine Art, weiß, wer du bist. Es gibt drei höhere Arten des Daseins, aus denen du langsam herabgesunken bist und an welche du die Erinnerung völlig verloren hast. Ich weiß also mehr als du. Ich weiß aber auch, daß diese Welt in allen ihren Teilen, die du als dein Reich und als einen Teil und eine Schöpfung von dir ansiehst, durchaus leidvoll und unbefriedigend ist. Deshalb habe ich mich von ihr losgesagt, habe sie überwunden. Auch darin stehe ich als Buddha höher wie du als Brahma.

Schließlich weist Buddha den Göttern dieser Brahmawelt nach, daß ihre Willensbejahung und Lebensfreude durchaus unberechtigt ist, daß alles Dasein Leiden ist. Der Gott hat vom Buddha eine große Lektion erhalten.

Im Kevattasutta des Dīghanikāya wird erzählt, wie ein Mönch an die Frage gerät, wo die vier Hauptstoffe Erde, Wasser, Feuer, Luft restlos untergehen, und wie er, da er keine Lösung

weiß, von einem Götterhimmel zum andern reist, nirgends aber Antwort bekommt. Zuletzt wagt er sich an den großen Brahma Sahampati selbst heran. Dieser Brahma wohnt jenseits aller übrigen Götterhimmel, und seine eigenen Trabanten wissen seinen Ausfenthalt nicht.

Dem Mönch aber gelingt es doch, den großen Brahma zu finden und ihm die schwierige Frage vorzulegen.

Als Antwort hält ihm der Brahma nur dreimal eine längere Rede, die in den Worten gipfelt: ‚Ich bin Brahma, der große Brahma, der Übermächtige ... der Herr, der Schöpfer, der Erhalter, der Vater von allem, was da war und sein wird.‘ Der Mönch läßt sich aber nicht von seiner Frage abbringen, und da wird der große Brahma ganz verlegen, nimmt den Mönch zur Seite und gesteht ihm ehrlich: ‚die Brahmatrabanten vermeinen von mir: es gibt nichts, was Brahma nicht weiß, es gibt nichts, was Brahma nicht kennt ... darum bin ich ihnen nicht offenbar geworden. Auch ich, o Mönch, weiß nicht, wo diese vier Grundstoffe ohne Überrest vergehen können. Du hast gefehlt, daß du ihn, den Erhabenen, übergangen hast.‘

Der Mönch begibt sich also zum Buddha und erhält (wenn Dr. Neumanns Auffassung richtig ist) die Antwort, daß alle Elemente verschwunden sind, wenn kein Bewußtsein mehr existiert. Das wäre also etwa die Lösung der Welt als Vorstellung.

Es ist kein Zweifel, daß Buddha wirklich mit seiner Kritik nicht den Götterglauben trifft, den er im Gegenteil in keiner Weise bekämpft, sondern einzig und allein den Glauben an einen Gottschöpfer im Sinne des Monotheismus und des Pantheismus. Es stimmt dies auch völlig mit der Anattālehre überein. „Hinter diesem Werden und Vergehen steckt nichts, kein Wesen, kein Ablsoutes. Dieses ganze Werden und Vergehen muß verneint sein und verschwinden, das Bewußtsein, durch das die Elemente Leben bekommen, muß gleichfalls verschwunden sein, und dann tritt Nirvāna ein.“ Was es ist? Nur wer es erreicht hat, wird es wissen.

Buddha, der Inder.

Zum Verständnis der Gedankenwelt buddhistischer Texte
von Leo Frieder.

Es mag dem Anfänger in den buddhistischen Studien, der den Buddhismus nicht gleich als etwas historisch-gewordenes sondern als eine neue absolute Religion oder Weltanschauung auffaßt, mitunter recht schwer werden, sich mit dem vielfältigen mythologischen Inhalt und mancher absonderlichen Formgebung, die ihm in der Übersetzung buddhistischer Texte entgegentritt, abzufinden. Das Sehnen unserer Zeit nach einer absoluten und mehr unpersönlichen Lösung der großen Glaubens- und Weltanschauungsfragen sucht nach einer einfachen Formel, auf die es die ganze Gedankenwelt zurückführen könnte. Dazu kommt der tiefgreifende Einfluß des Rationalismus, an dem selbst die vielfältigen Erfahrungen der okkultistischen Wissenschaft spurlos abzugleiten scheinen, die doch den Beweis des Außersinnlichen mit Sicherheit erbracht haben.

Wer nach jahrelanger Befassung mit den Problemen des Spiritismus, Dämonismus und der Telepathie oder infolge Gewöhnung an die übersinnliche Auffassung des Christentums, insbesondere der katholischen Lehren, der übersinnlichen Welt nicht als Skeptiker gegenübersteht, für den bieten die dämonologischen und mythologischen Einschläge der alten Texte lange nicht die Schwierigkeiten, wie dem Rationalisten, der dieselben als unbuddhaisch, nachklassisch oder gar als pia fraus verwirft, mit der der Buddha nur den Pakt mit der Umwelt besiegelte (etwa wie letztens der Mystiker Ekkehard wohl stets die dogmatischen Thesen der orthodoxen römischen Kirche unterschrieb und dabei doch den reinsten Pantheismus lehrte, oder wie der seraphische Vater eigentlich fern von Dogma und Ritus den vergöttlichenden Naturdienst des Mendikanten übte, dabei aber doch allezeit ein treuer Sohn der Kirche blieb.)

Will man aber dem Buddha solchen Diplomatismus nicht zutrauen, dann wird man wohl annehmen müssen, daß er selbst an die seligen, glücklichen, formlosen Welten und Götter glaubte, ja dem Brahma Sahampati ein Stelldichein zutraute. Damit

stimmt ganz überein, daß er nicht nur die Götter ehren, sondern anch den Brahmanen zuteil werden ließ, was vedische Art uud Zucht ihnen zusprach.

Will man eben den rechten Genuß buddhaischer Weisheit haben, so darf man im Buddha den Inder nicht übersehen.

Das Zeitalter Buddhas war ganz und gar nicht eines der Revolution und Neuerung. Konservativ und gleichmäßig, von gegenseitiger Achtung und Duldsamkeit getragen, geht die religiöse Entwicklung vor sich. Die Götterlehre der Veden hatte eine ungeahnte Ausbildung erfahren. Die Priesterkaste lebte in engen und strengen Grenzen, und der Opferdienst sowie die Sorge für die Kastenreinheit zog starre Schranken um das Leben des Brahmanen. „Äußerlich gefiel man sich darin, am Hergebrachten zu halten, innerlich vom Glauben der Väter abweichende Wege einzuschlagen.“ (Siehe Buddha von Prof. Edm. Hardy.) Den von der Religion um das Leben geworfenen Flor heiliger Weihe zerriß man nicht und machte außerdem genug von dem mit, was an Stätten der Andacht seit Alters Brauch war.

Nicht nur die Masse des Volkes, sondern auch die Höherstehenden hingen an den großen Opferkulten, an dem Götter- und Geisterglauben fest.

Die Ausbildung der systematischen Religion hinderte nicht, daß aus den Tiefen des Volksglaubens der Animismus heraufdrang und eine hervorragende Stelle beanspruchte. Seelen, selbständige geistige Lebenszentra, durchwandern die ganze Welt, wechseln ihre Plätze, bald sind sie auf der Erde als Menschen, bald spielen sie die Rolle grausiger Dämonen und Geister. Geister hausen überall und allerwärts, gute und böse, in Feuer, Wasser, Luft und Erde. Sie greifen in das Los der Menschen ein und wirken gute und schlimme Wunder.

Nicht allzustreng geschieden sind von den Geistern die Gottheiten. Indra, Varuna, Soma, Agni, Yama sind die Herren der vedischen Welt, über sie stellt ein sich läuternder Monotheismus bereits den Brahma.

Aber gegen die Götter erhebt sich die Seele des Menschen, die an ihre eigenen Wunderkräfte glaubt. Durch geistliche Übungen und Zaubersprüche wird der Mensch Herr der Natur

und triumphiert über ihre Gefahren, sei es Gift, Unwetter oder Krankheit.

Buddhas Standpunkt war gekennzeichnet durch die Erkenntnis, daß der Heilige des Gottes und der Götter nicht mehr bedarf. Die Brücke abzubrechen und zu lehren, daß es weder Götter noch Dämonen gäbe, dazu war für den Buddha offenbar keine Veranlassung vorhanden, weil er in seinen geistlichen Übungen wohl die Erfahrung gemacht hatte, daß es übersinnliche Kräfte gäbe, — weil er im Rationalismus nicht hätte ehrlich aufgehen können.

So ziehen denn durch seine Reden die alten vedischen Götterscharen hindurch, freilich geisterhaft, schattenhaft-machtlos und verblaßt, wenn sie dem Heiligen entgegentreten, der ihre Vergänglichkeit voll durchschaut hat.

Den Anfänger im buddhistischen Denken berührt es sonderbar, daß der Buddha von vielen Vorleben erzählt, daß er einen Blick wirft auf den langen Weg, den sein Karma gelaufen ist, ehe es zur Bildung eines Buddhas reif war. Und es mag dem Anfänger kaum tröstlich erscheinen, daß ihm gesagt wird, auch für ihn werde der Augenblick kommen, wo er diesen Rückblick gewinnt.

Betrachtet man aber die Lehre des Buddhismus im Lichte des alten Indiens, so fällt viel Wunderbares fort. —

Selbst in der reinsten Lehre der Upanishaden hatte der Glaube an die Seelenwanderung wunderliche Formen angenommen. Hören wir, was die Chandogya-upanishad (übers. von Deussen) lehrt:

„Nachdem einer geboren, so lebt er, so lange die Lebenszeit ist. Nachdem er gestorben, so tragen sie ihn von hier zu seiner Bestimmung ins Feuer, woher er gekommen ist, woraus er entstanden ist.

Die nun, welche solches wissen und jene, welche im Walde mit den Worten: „der Glaube ist unsere Askese", Verehrung üben, die gehen ein in die Flamme des Leichenfeuers, aus der Flamme in den Tag, aus dem Tag in die lichte Hälfte des Monats, aus der lichten Hälfte des Monats in das Halbjahr, wo die Sonne nordwärts geht. —

Hingegen jene, welche im Dorfe mit den Worten: „Opfer

und fromme Werke sind unser Tribut" Verehrung üben — — gelangen nicht in das Jahr, sondern aus dem Halbjahr in die Väterwelt, aus der Väterwelt in den Äther, aus dem Äther in den Mond. — — Nachdem sie dort, solange noch ein Bodenrest ihrer guten Werke vorhanden, geweilt haben, so kehren sie auf demselben Wege wieder zurück, wie sie gekommen. Solche werden hienieden als Reis und Gerste, Kräuter und Bäume, Sesam und Bohnen geboren. Daraus ist es schwer herauszukommen.

Welche nun hier einen erfreulichen Wandel haben, für die ist die Aussicht, daß sie in einen erfreulichen Mutterschoß eingehen, einen Brahmanenschoß — — die aber hier einen stinkenden Wandel haben, für die ist Aussicht, daß sie in einen stinkenden Mutterschoß eingehen, einen Hundeschoß oder Schweineschoß oder einen Tschandalaschoß — — „Der Dieb des Goldes und der Branntweintrinker, Brahmanenmörder, Lehrers Bettbeflecker, die vier und fünftens wer mit ihnen umgeht, stürzen."

War solches schon philosophische Geheimlehre, so kann man sich vorstellen, wie die Volkslehren aussahen, mit denen der Buddha zu rechnen hatte.

Auch hier hat er sie nicht einfach abgewiesen. Nicht nur in den Jātakas, sondern auch in den Lehrreden wird ganz offen von der Wiedergeburt in den Welten der Tiere, Dämonen, Geister, Götter und Menschen gesprochen. Freilich erhält das durch die buddhistische Anattālehre einen anderen Sinn. Nicht mehr der Mensch, die Seelen werden wiedergeboren und wandeln, sondern Karma bedingt die Entstehung eines der genannten Wesen nach seinem immanenten Gesetz. Die Flamme brennt weiter wie das Brennmaterial es eben ermöglicht.

Nehmen wir an, der Buddha selbst habe (und das scheint sicher) ein Übergehen des Karma in das Tierreich nicht für unmöglich gehalten, so verliert unter dem Gesichtspunkte der Anattālehre auch diese Annahme den Schein des Absurden. Es ist ja kein „Mensch, keine Seele, kein Individuum" was wandert, es ist nur das Auswirken einer differenzierten Kraft, das eben dort stattfindet, wo die Bedingungen dafür vorhanden sind. So wird ja Elektrizität, die auf Glas trifft, nicht weiter

gehen, auf dem Messingdrahte aber eilt sie mit unendlicher Geschwindigkeit vorwärts, während dieselbe Kraft, in Wärme umgewandelt, ihre Wellenbewegung auch durch einen Glasstab nimmt. Die Differenzierung aber findet im Bereiche eines Menschenlebens statt.

Trotz alledem: Buddha der Inder fand die Reinkarnationslehre vor und gestaltete sie nach seiner Erkenntnis weiter. Einem westlichen Buddha, etwa dem Pater seraphicus, — wäre der Gedanke nicht gekommen.

Auch in der ethischen Praxis hat die Rücksicht auf indische Verhältnisse mitgewirkt. Ich denke hier an die besondere Lebensordnung der Mönche und an die liebenswürdige Inkonsequenz, die erlaubt, Fleisch zu essen, aber nicht Tiere zu töten, die den Beruf des Schlächters ächtet, aber das Kaufen von Schlachtfleisch nicht verwehrt. Doch darüber soll eine größere Arbeit im nächsten Hefte dieser Zeitschrift handeln.

Buddha und das Abendland.

Von Dr. Wolfgang Bohn, Halle (Saale).

I.

Für uns Verwöhnte des Verkehrs erscheint es fast unglaublich, daß die Lehre Buddhas bereits Jahrhunderte lang mit ihrem Siegeszuge durch Asien abgeschlossen hatte, ehe das Abendland trotz mannigfacher Beziehung zum inneren Orient die ersten wirklichen Kenntnisse von der Lehre Buddhas bekam. Denn was die klassischen Schriftsteller der alten griechischen Erdkunde uns von Samanäern und Gymnosophisten erzählen bis hinauf in die christliche Zeit des Clemens von Alexandrien, läßt eine sichere Deutung nicht zu. Vedismus, Jainismus und Buddhismus erscheinen in eins verschmolzen. Auch über den Ursprung manichäischer Lehren aus buddhistischen Systemen sind die Akten lange noch nicht abgeschlossen.

Erst etwa in der Zeit der Kreuzzüge gelangt die erste nichtindische Lebensbeschreibung des Prinzen Buddha, nämlich das Märchen von Barlaam und Josaphat (Bodhisattva) in die Literatur Europas und wird zum vielbehandelten Romanstoff, solange, bis das römische Heiligenverzeichnis die beiden Helden in den Kalender aufnahm, wo sie noch heute stehen. Allerdings gibt die Heiligenlegende den poetisch-mythischen Charakter der beiden Kalenderheiligen jetzt unumwunden zu. Wann der Roman in der orientalischen Literatur erscheint, ist nicht ganz sicher; doch reicht das erste Auftreten wohl bis ins vierte Jahrhundert n. Chr. zurück. (S. Dr. Nathan Weisslovits, Prinz und Derwisch. München 1890.)

Auf dem natürlichen orientalisch-griechischen Verbindungswege gelangte der Roman auch in die slavische und damit zuerst in die europäische Literatur. (Karásek: Slavische Literaturgesch. Lpz. 1906, Göschen, S. 19.) Der griechische Apogryph Varlam und Joasaf wurde ins Kirchenslavische übersetzt. In Rußland wurden zahlreiche Handschriften verbreitet; der Stoff war so beliebt, daß er sogar in die volkstümlichen Bettellieder aufgenommen wurde. Auch die Serben besitzen

Handschriften dieses Stoffes. In der tschechischen Literatur gab es zwei handschriftliche Übersetzungen.

Aber eine ausdrückliche Kenntnis des Buddhismus wurde uns dadurch nicht vermittelt. Dazu mußten erst Reisende vom Westen nach dem Osten kommen und die Religion der Buddhisten im eigenen Lande kennen lernen.

Freilich, liest man unbefangen eine Anzahl älterer Reisewerke, so fällt dem Buddhologen doch auf, wie gering im ganzen das Interesse der Reisenden an religiösen Fragen ist. Wohl gewinnt die Naturwissenschaft durch die Beobachtung der Reisenden. Die Völkerkunde wird erweitert, der Kaufmann findet neue Absatzgebiete, und dem Politiker winkt eine Erweiterung der Macht des Vaterlandes.

Gereist ist ja allezeit worden, und der indischen und chinesischen Reisen gibt es aus den letzten 150 Jahren eine stattliche Zahl. So mancher der Leser dieser Zeitschrift befaßt sich mit solcher Lektüre, und es sollen diese Ausführungen eine Ermunterung sein, gerade aus älteren orientalischen Reisewerken über die Stellung der Reisenden zum Buddhismus Nachrichten zu sammeln, deren Zusammenstellung für die Geschichte unseres Geisteslebens nicht gleichgültig sein wird.

Ganz eigenartig erscheint das Verhalten der christlichen Missionäre in buddhistischen Ländern. Gewiß war ein großer Teil derselben zu ungebildet, um sich für ein Eindenken in die Religion der „Heiden" zu begeistern. Aber auf der andern Seite wirkten besonders in China und Japan hochgebildete Männer, die sicherlich nicht geneigt waren, das Heidentum in Bausch und Bogen mit Verachtung zu strafen. Was sie aber berichtet haben, ist herzlich dürftig und oberflächlich. Es erscheint deshalb durchaus die Vermutung gerechtfertigt, daß es diesen Männern verboten war, Kenntnisse über die Religion und Philosophie des östlichen Morgenlandes nach Europa zu bringen. Das Schicksal Huc und Gabets im 19. Jahrhundert, die für ihre Mitteilungen über den tibetanischen Ritualismus schwer zur Verantwortung gezogen wurden, mag uns ahnen lassen, wie man 3 Jahrhunderte früher mit solchen aufrichtigen Forschern verfahren wäre.

Als der erste Reisende, der sichere Kunde über den Bud-

dhismus brachte, darf Marco Polo angesprochen werden. (Dr. G. Lemke, die Reisen des Venezianers Marco Polo, Hamburg, 1908). Im allgemeinen faßt Marco Polo die Buddhisten unter dem Namen Götzendiener zusammen und berichtet einiges wenige von den großen und kleinen Götzen der Tempel in China. Ausführlich ist sein Bericht (III, 23) „von der Insel Zeylan". In bezug auf den Adamspik berichtet er dort folgendes:

„Die Götzenanbeter sagen, daß das Grab den Leib Sogomanbarchans enthält, welcher der erste Mensch war, der die Götzen erfunden hat und den sie als eine heilige Person verehren. Er war der Sohn des Königs der Insel, weihte sich einem einsiedlerischen Leben und begehrte weder Königreiche noch anderen weltlichen Besitz, obgleich ihn sein Vater durch die schönsten Mädchen und durch alle nur erdenkbaren herrlichen Genüsse verlocken und von seinem Vorsatz abbringen wollte. Er ließ sich durch nichts verleiten, und der junge Mann entfloh heimlich auf diesen Berg, wo er in strenger Keuschheit und Enthaltsamkeit endlich sein Leben beschloß. Der Vater war in Verzweiflung und ließ ein Bild seines Sohnes aus Gold und köstlichen Edelsteinen machen und verlangte, daß alle Einwohner der Insel ihn verehren und als eine Gottheit anbeten sollten. Solches war der Ursprung des Götzendienstes in diesem Lande, aber Sogomanbarchan (Sakyamuni buddha) wird noch für den höchsten unter allen Götzen gehalten. Infolge dieses Glaubens pilgern die Leute aus vielen fernen Ländern zu dem Berge, auf welchem er begraben liegt. Einige von seinen Haaren, seine Zähne und eins seiner Becken werden noch aufbewahrt und mit vieler Feierlichkeit gezeigt."

Der Herausgeber der deutschen Ausgabe führt noch den Zusatz einer französischen Ausgabe (herausgegeben von Pauthier) an, in dem es heißt: „Das erstemal starb er als Mensch und dann wurde er als Rind wiedergeboren. Als er als Rind gestorben war, wurde er ein Pferd und also, sagen sie, sei er achtundachtzigmal gestorben und zwar jedesmal in der Gestalt eines Tieres. Als er zuletzt starb, wurde er ein Gott und sie halten ihn für den größten aller Götter."

Über buddhistische Mönche berichtet Marco Polo im 49. Kapitel des ersten Buches. Er beschreibt die Stadt Kampion

(Kantschoufu), die frühere Hauptstadt des Reiches der Uiguren, und berichtet über die Kirchen und Tempel daselbst: „Die Götzendiener haben viele Klöster und Abteien, die nach der Art des Landes gebaut sind, und in diesen eine Menge Götzenbilder, welche teils aus Holz, teils aus Lehm, teils aus Stein bestehen und mit Gold bedeckt sind. Sie sind meisterhaft hergestellt. Unter ihnen sind einige sehr groß und andere klein. Erstere haben volle zehn Schritt in der Länge und liegen zurückgebeugt, die kleineren Figuren stehen hinter ihnen und haben das Aussehen von Schülern, welche ihre Ehrfurcht bezeugen. Beide, die großen und die kleinen, werden mit Andacht verehrt. Diejenigen Personen unter diesen Götzendienern, welche dem Dienste der Religion geweiht sind, führen nach ihren Ansichten über Moral ein strengeres Leben als die anderen Klassen und enthalten sich aller fleischlichen Genüsse.“ (Ich darf wohl als bekannt voraussetzen, daß Marco Polo im zweiten Teile des dreizehnten Jahrhunderts lebte und mit Kublaikhan den mongolischen Osten und einen Teil Indiens durchreiste.) Erst Jahrhunderte später führen uns die Berichte westlicher Reisender und zwar diesmal der Jünger Loyolas und Nachfolger Franz Xavers wieder in buddhistische Länder. Maffeius spricht in einem Bande „über die von der Gesellschaft Jesu im Morgenlande vollbrachten Werke“ in lateinischer Sprache zu uns (Köln, 1574). Es sind dies die für die japanische Forschung so wichtigen Jesuitenbriefe.

Dr. Haas hat (in seinem Buche „Amida Buddha unsre Zuflucht“, Lp. 1910) bereits dieser Briefe Erwähnung getan. Eine ausführliche Darstellung und Übersetzung alle den Buddhismus betreffenden Stellen bleibe einer späteren Arbeit in dieser Zeitschrift vorbehalten.

Man weiß, daß im mongolischen Orient die kluge Missionspolitik der Jesuiten, die sich vielfach darauf beschränkte, den Gläubigen das Kreuzzeichen zu lehren und sie in nationalen religiösen Verrichtungen, wie dem Ahnendienst, nicht zu stören, auf Beitreiben der Kapuziner und Lazaristen die Billigung Roms nicht fand und daß das Eingreifen einer mehr fanatischen als gebildeten Missionsgenossenschaft blutige Verfolgungen allenthalben über die mongolischen Christen brachte.

Der deutsche Philosoph Leibniz hat ein Werk über die Religion der Chinesen geschrieben, in dem er eine Anzahl von Missionsberichten jener kritischen Epoche mit veröffentlicht. (Epistolae Volumen II. Lpz. 1735.) Leibniz nennt die chinesischen Bonzen die Schüler der indischen Gymnosophisten, scheint aber von dem Bestehen einer buddhistischen Gemeinschaft nicht mehr zu wissen als, daß „die Sekte der Foe an eine Hölle und einen Himmel glaubt.“ In den Missionsbriefen erwähnt einzig der apostolische Gesandte aus dem Orden der Franziskaner Antoine des St. Marie (1688), daß die Sekte des Foe verschieden sei von den beiden andern chinesischen Sekten. Diesen Foe (Foe = Boddhisattva) bezeichnet er als einen wilden, schwarzen und finstern Mann mit langen Ohren: „wie man ihn auf Bildern sehen kann, die man seit kurzer Zeit aus Indien eingeführt hat.“ Es scheinen also damals bereits Buddhastatuetten aus Indien nach Paris gekommen zu sein.

Kleine Mitteilungen.

Unser hochgeschätzter Freund, der bekannte schwäbische Dichter **Christian Wagner in Warmbronn,** übersendet uns aus seinem Büchlein „Neuer Glaube", dessen Lektüre wir unseren Lesern dringend empfehlen können, zwei Gedichte, welche wir in dieser Nummer unserer Zeitschrift zum Abdruck bringen. Wir werden auch in einigen der nächsten Nummern noch verschiedene Gedichte des Herrn Wagner veröffentlichen, welche sicherlich echt buddhistischen Geist atmen.

Zu Arthur Pfungsts Gedächtnis. Ein Jahr ist seit dem Tode von Dr. Arthur Pfungst verstrichen. Wie lebendig aber sein Andenken in dem großen Kreis seiner Freunde und Verehrer ist, das zeigte die Gedächtnisfeier, die der Journalisten- und Schriftstellerverein gestern Abend im Hotel Schwan veranstaltete. Sie war, wie der Vorsitzende Redakteur Giesen in seiner Eröffnungsrede sagte, nicht als Totenfeier gedacht, sondern als ein Zeugnis, wie lebendig Arthur Pfungsts Wirken fortlebt, dem Zwecke dienend, zur Fortsetzung seiner edlen Lebensaufgabe anzuspornen. Die eindrucksvolle, echt empfundene und zu Herzen dringende Gedenkrede hielt Max Henning, einer der nächsten Freunde des tätigen Philanthropen, des Dichters, Denkers, Politikers und des Polyhistors, dessen rege Geisteskraft sich nicht in seinem täglichen Beruf als Leiter einer mächtigen Großindustrie erschöpfte, sondern auch den Tageskämpfen, wie den ewigen Menschheitsfragen forschend und klärend nachging. Mit einem Vers aus dem Prolog, den Arthur Pfungst zu Ehren eines gleichstrebenden Menschenfreundes, Moritz v. Egidy, verfaßt hat, schloß der Redner. Oberregisseur Wolfgang Quincke ließ Rezitationen aus Arthur Pfungsts schwermutvollen philosophischen und geistesklaren Dichtungen folgen. Den Schluß der würdigen Veranstaltung machten zwei Lieder, die Lili E. Hafgren nach Pfungstschen Gedichten komponiert hat. Karl Rehfuß brachte sie, begleitet von Fritz Schaum, zu eindrucksvoller Geltung. — In gleich würdiger Weise gedachte gestern die Freibibliothek ihres verstorbenen Mitbegründers und langjährigen ersten Vorsitzenden. Unter einem künstlerisch ausgeführten, mit Lorbeer und Flor umhüllten Bilde des Verstorbeen waren die Schriften Arthur Pfungsts zur freien Benutzung aufgelegt.

Fortschritte des Buddhismus in Japan. Aus Yokohama wird uns berichtet: Baron Megata, der japanische Finanzminister und ehemalige finanzielle Beirat der koreanischen Regierung, hielt anläßlich der Gründung einer neuen buddhistischen Gesellschaft in Tokio eine interessante Rede, in der er die Notwendigkeit darlegte, die buddhistischen Lehren einem eingehenden Studium zu unterziehen. Er wies an der Hand historischer Tatsachen darauf hin, daß Korea alles, was es von Kultur und Zivilisation besaß, der Lehre Buddhas verdankte und daß das Land in

demselben Augenblick kulturell und moralisch zurückzugehen begann, als, im 17. Jahrhundert etwa, der Buddhismus durch das Machtwort einsichtsloser Könige verboten wurde. Heute seien die Koreaner ein Volk ohne Treu und Glauben; diese sittlichen Mängel könnten nur auf das Verschwinden des Buddhismus zurückgeführt werden. Ebenso verdanke Japan seine gegenwärtige glänzende Stellung in der Welt vor allem der großen Verbreitung und Verehrung, die die Lehre des Propheten von Kapilawastu im Lande gefunden habe. Es sei daher unbedingt nötig, diese Lehre eingehend zu studieren und sich mit den Grundsätzen des Buddhismus genau vertraut zu machen. Zu diesem Zwecke wurde die neue Gesellschaft gegründet und ihr der Name „Historisch-buddhistische Gesellschaft" gegeben.

In dem nächsten Hefte beginnt zu erscheinen: **Udānavarga (das tibetanische Dhammapada)** in deutschen Versen.

Die Halbmonatsschrift **„Wissen und Leben"** bringt von dem bekannten Dichter Hermann Hesse, dessen hervorragende Kunst oft mit den Ideengängen des Buddhismus sympathisiert, nachstehendes tiefe Gedicht:

Rat.

So lang du nach dem Glücke jagst,
Bist du nicht reif zum Glücklichsein,
Und wäre alles Liebste dein.

So lang du um Verlorenes klagst
Und Ziele suchst und rastlos bist,
Weißt du noch nicht, was Friede ist.

Erst wenn du jedem Wunsch entsagst,
Nicht Ziel mehr noch Begehren kennst,
Das Glück nicht mehr mit Namen nennst,

Dann reicht dir des Geschehens Flut
Nicht mehr ans Herz, und deine Seele ruht.

ZEITSCHRIFT
FÜR BUDDHISMUS
UND VERWANDTE GEBIETE
HERAUSGEGEBEN VOM BUND FÜR BUDDHISTISCHES LEBEN
SCHRIFTLEITUNG: DR. WOLFGANG BOHN, HALLE A. S.

I. Jahrgang Januar/Februar 1914 Heft 3/4

Buddhismus und Charakterbildung.

Von Dr. Wolfgang Bohn.

Religare, das heißt: wiederverbinden, wiedervereinigen; Religion kann, das ist darin zu lesen, erst entstehen, wenn der Einzelmensch sich seines Sonderseins bewußt geworden ist und nun die Verbindung mit dem Ganzen wiederherzustellen sucht.

Er findet sich inmitten einer Gemeinschaft lebender Wesen als Glied der Menschheit und der bewußten Welt. Und darüber hinaus flutet die ganze Unendlichkeit des Weltalls und um ihn, vor ihm und nach ihm das rastlose Treiben Samsāras. Wie er seinen Platz im ganzen auffaßt, das eben macht seine Religion aus, wie er ihn im ganzen behauptet, das eben bedingt sein Charakter.

Darin liegen die engen Beziehungen zwischen Religion und Charakter.

Angeboren ist der Charakter, das stimmt: stimmt auch nicht. Gewiß bringt das Individuum karmisch eine ganze Reihe von Anlagen und Strebungen mit. Aber nicht alles gelangt zur Blüte, soll zur Blüte gelangen. Und nur was geblüht hat, wird Frucht tragen. Es ist die Aufgabe der erziehenden Elemente, die den Einzelnen umgeben, das Beste zur Blüte zu bringen.

Und ein erziehendes Element ohne gleichen ist die Religion. Das gilt natürlich in erster Linie vom Buddhismus als Religion. Für die erziehliche Kraft desselben kommen drei Faktoren in Betracht: die Samsāra- und Karmalehre, die

Anattā- und Nirvānalehre, die Lehre vom Leiden und vom Mitleiden. (Dukkha und Metta.)

Nicht zufällig oder durch eine außerweltliche Willkür treten wir in diese Welt. Es ist die Tat, die auf dieser Welt von Wiedergeburt zu Wiedergeburt treibt. Unsere Tat ist der Arm, der uns gerade an diesen Platz gesetzt hat, und unsere Tat wird uns später einen anderen Platz anweisen. Über uns herrscht kein Wille, den wir nicht selbst bestimmten und bestimmen.

Es ist ein Größes, Befreiendes in dieser Lehre. Sie stellt uns fest auf eigene Füße für Gegenwart und Zukunft. Sie befreit uns vom zeitvergeuderischen Dienste gegen irgendein Wesen, das über uns zu bestimmen hätte, dessen Liebe wir mit Gebet und Opfern erkaufen, dessen Zorn wir versöhnen müßten.

Sie befreit uns aber auch von einer falschen Einschätzung unserer Lebensverhältnisse. Heute haben Tausende nur ein Ziel, dem Platze, auf den sie ein „Zufall der Geburt", wie sie meinen, gestellt hat, zu entrinnen, auf einen anderen durch Niedertreten anderer, durch Kampf oder durch Streben und rein äußerliche Arbeit, oder durch Opferdienst vor den Höhergestellten zu kommen.

Anders der Buddhist. Er hat seinen Platz durch die eigene Tat und füllt dieses Arbeitsgebiet nach Kräften aus. Füllt er es gut aus, sammelt er einen Schatz guter Werke, dann schafft er sich selbst den neuen Platz in diesem Leben oder später.

Ganz von selbst, durch die Folge der Tat. Deshalb ist der Buddhismus so konservativ in seiner Weltauffassung, so ganz abgesagt aller gewalttätigen revolutionären Betätigung, die immer auf einer Verkennung der wirklichen Stellung des Einzelnen beruht, so friedvoll und versöhnend.

Indem wir uns so einerseits vom „Dienste der Götter" frei halten, auf der anderen Seite uns mit bewußter Ergebenheit in unsere Lebensstellung einfügen, gewinnen wir unendlich viel Zeit für uns selbst und unsere höheren Pflichten gegen uns und die Umwelt.

Anattā-Nichtindividualität. Es ist eine falsche Lehre, daß die Entwicklung eines „Ich" durch den Kreislauf der Wieder-

geburten „aufwärts“ im menschlichen Sinne geht, von der Pflanze zum Mollusk, vom Weichtier zum Wirbeltier, zum Menschen. Eine falsch verstandene Evolutionsübertragung darwinischen Ursprunges auf ein ganz andersartiges Gebiet. Ja, wollte man ein bonmot prägen, könnte man sagen: der Ursprung jedes Einzelwesens führt auf einen Menschen, vielleicht auf einen Gott zurück. Aber die Wirklichkeit liegt so: die Einzelwesen sind da, wie Flammen, und sie brennen weiter, solange der Brennstoff zulangt, — in welchem der fünf Wesensreiche, ob unter Menschen oder Tieren, im Himmel, der Hölle oder dem Zwischenreich, kommt auf den Brennstoff an.

Daraus lernen wir eins: unser Streben darf nicht das sein, „höhere“ Geisteskräfte und Daseinszustände in uns entwickeln und erreichen zu wollen, unser Leben mit mystischem Kram und magischen Scheusäligkeiten zu vertrödeln, sondern das eine: tun, was not ist. Es gibt kein Ich, das entwickelt werden, keine Seele, die auf dem Weltengang geläutert werden kann. Wozu die Liebesmühe?

Nur ein Ziel darf vor uns stehen: die Aufhebung des Leidens. Und das soll unseres Lebens und Sinnens Richtschnur sein: Nirvāna zu finden. Den Weg dazu hat der Buddha klar und deutlich gezeichnet.

Dukkha-Metta. Leiden ist diese Welt. Unser Leiden ist unser Werk. Aber auch die anderen leiden. Und Leiden lindern heißt den Schatz der guten Werke sammeln. Damit ist der zweite große Lebensinhalt des Buddhisten gegeben: Hilfe zu bringen allen lebenden Wesen.

Ein großes und starkes Mitleiden bestimmt unser Verhältnis zur Umwelt. Das ist der soziale Gedanke des Buddhismus.

Aber am Ende ernten wir die Frucht der Werke. Was wir Gutes und was wir Böses tun werden, unser ist der Erfolg. Uns tun wir das Gute und das Böse. Mag sein, daß einer dem andere recht Böses tun will und der andere kommt dadurch auf einen guten Weg. Der Täter aber erntet Strafe. Ein andermal will einer dem andern so viel Gutes tun als er kann, und der andere kommt gerade dadurch auf bösen Weg, es wird ihm zum Unheil. Der Täter aber erntet den Lohn eines guten Werkes.

Wir reiben immer nur die rauhe Haut aneinander und wissen einer vom andern nichts; nur über uns sollten wir Bescheid wissen. Was von uns ausgeht, die Kraft des Guten oder Bösen, fällt auf uns zurück; nur über unser Ich haben wir in dieser Welt Gewalt.

Vom Nichtwissen, vom Wissen, und vom Lohn der Tat.

(Aus dem Itivuttaka 14 und 23.)

Dieses sagte der Erhabene, dieses sprach der Herr:
Nichts erseh' ich, was den Wesen so den Weg versperr',
Daß sie wandern und sich wandeln ungemessne Zeit,
Als Nichtwissen, dieses graue Kerkerkleid.
Nichts umkettet so die Wesen Tag und Nacht,
Hält gefangen ihre Seele in des Wahnes Schacht;
Aber die den Wahn verlassen und die Dunkelheit,
Nie mehr wandeln sie und wandern durch die Zeit.
Dieses sagte der Erhabene, dieses sprach der Herr:
Wohlsein willst du? Einer Tugend nie den Weg versperr':
Wohlsein findest dann du immer in der Welt,
Die dir sichtbar, und in jener, die der Zukunft Sonne hellt.
Eifrig in den guten Dingen, unermüdlich sei.
Kundige preisen diesen Eifer, und sein Lohn ist zweierlei.
Wer erfüllt vom wahren Wissen unermüdlich ringt,
Doppelt ist des Werkes Lohn, das ihm gelingt.
Wohlsein findet solcher Jünger in der Welt,
Die ihm sichtbar und in jener, die der Zukunft Sonne hellt.

Wolfgang Bohn.

Buddhistischer Gottesdienst.

Von Dr. Dahlke.

Tropennacht! Ein leises aber schweres Rauschen geht durch die Wipfel der Kokuspalmen, wie ein Seufzer der Erleichterung nach einem heißen Tage. Aus weiter Ferne tönt ein dumpfes, kaum wahrnehmbares Rollen. Es ist die See, die von den ersten Monsumstößen aufgerüttelt ist. Sie läßt uns den Frieden der Nacht noch inniger empfinden. Machtvoll, fast zu machtvoll für das Sterngewimmel, strahlt der Mond von einem sammetartig schimmernden Himmel und wirft schwarze, körpergleiche Schatten auf den hellen Grund. Morgen wieder einmal soll seine Scheibe sich füllen. Morgen ist Vollmond, Upōsatha-Tag, der Sonntag der buddhistischen Welt. Die Tage des Vollmonds und die Tage des Neumonds sind hier die Feiertage, an denen man in Tempeln, auf den Plattformen der Dagobas*) und an sonstigen geweihten Orten sich versammelt um anzubeten.

Das Schweigen der Nacht ist nach kurzer Dämmerung in einen strahlenden Tag aufgeblüht. Nicht gar lange nachdem die Sonne mit sieghafter Gewalt am östlichen Himmel emporgehastet ist, beginnt es schon im Klosterhofe sich zu regen. Häuflein von Menschen, lautlos hintereinander marschierend, kommen durch die nach dem nahen Dorfe hin sich öffnende Pforte herein. Alles ist in reine, weiße Gewänder gekleidet; alles sieht so blütenweiß aus wie die Blüten, die sie in Körbchen vor sich in den Händen tragen. Es sind stille Menschen; die Männer meist hochgewachsen und von würdigem Aussehen, die Frauen unseren Begriffen nach kaum hübsch zu nennen, ihr Körperbau ist zu gedrungen, ihrer Haltung fehlt es an Freiheit und ihrer Art sich zu bewegen an Leichtigkeit, ich möchte sagen ihre ganze Körperlinie hat für uns etwas Fremdes

[1]) Ein Dagoba (Dagaba) ist ein Schrein, der irgend eine Reliquie des Buddha oder seiner Jünger enthält. In Ceylon hat er Glockenform und endet in einer Spitze. Er stellt eine solide Backsteinmasse dar, die innen nur den kleinen Raum für die Reliquie enthält. Die höchsten Dagobas sind gegen 300 Fuß hoch.

und wenig Ansprechendes. Aber dieser Mangel an Äußerlichkeiten wird mehr als aufgewogen durch die wundervolle Anspruchslosigkeit, die aus diesen Gesichtern, aus diesen Augen spricht. Der von der Kultur unbeleckte Singhalese ist ein Bild stiller, fast ängstlicher Bescheidenheit. Er gehört zu jenen seltenen und immer seltener werdenden Menschen, die es verstehen, auch wohl einmal Unrecht schweigend zu ertragen und die Rechte des anderen vor ihren eigenen gelten zu lassen. Ob das ein Ergebnis buddhistischer Lehre ist, ob das Vorbedingung für die Annahme dieser Lehre vom Entsagen und Verzichten war — wer kann das sagen. Wie überall, so werden wohl auch hier natürliche Anlage und Lehre sich gegenseitig unterstützt haben.

Die kleine Gesellschaft hat mittlerweile den sauber gefegten Weg des Klosterhofes durchschritten und ist vor dem Vihāra, dem Tempelgebäude, angelangt. Hier wartet man, bis einer der Mönche, welche das Kloster bewohnen, erscheint und die Tür aufschließt.

Alle diese buddhistischen Tempel Ceylons sehen einander sehr ähnlich. Alle sind sie, im Gegensatz zu den Wunderbauten Japans und Birmas, einfach gehalten. Ein mäßig großer Raum, der oft nur von der Tür her Licht empfängt. Die Decke bunt bemalt mit Blumen- und Arabeskenmustern, die Wände mit Bildern, welche Szenen aus den Jātakas, den Geburtsgeschichten des Buddha, darstellen. An einer Wand, meist der gegenüber dem Eingang, stehen eine oder mehrere Buddhastatuen.

In drei Stellungen wird der Buddha in den Tempeln dargestellt: erstens stehend, die rechte Hand lehrend erhoben, zweitens sitzend, entweder auch lehrend oder meditierend mit aneinander gelegten Daumen, und drittens auf der rechten Seite liegend als der in Nirvāna eingehende Buddha. Leider wird das Innere dieser Tempel fast überall verunstaltet durch europäischen Plunder, den frommer Eifer eingeschleppt hat.

Unser kleiner Tempel hier enthält drei Statuen, eine stehende in der Mitte, die noch aus den Zeiten des großen Königs Duttha Gamini stammen soll, und ihm zur Seite je eine sitzende. Es ist nur ein einfacher Raum, Bemalung und Bilderschmuck kindlich, aber Dämmerlicht, Stille und ein

schwacher Weihrauchduft, von dem alles durchtränkt zu sein scheint, machen ihn feierlich.

Der gelbgekleidete Mönch hat die Tür aufgeschlossen. Lautlos schreiten die nackten Füße über den Estrich. Auf dem Tische vor den Buddhastatuen legt man schweigend seine Opfergaben nieder. Einige bringen die süßduftenden Blüten des Tempelbaumes, deren porzellanartiges Weiß nach dem Innern des Kelches zu sich zu einem matten Gelb verdichtet. Andere bringen die Champak-Blüten, die unserem Jasmin ähnlich sehen. Andere bringen schöne, langstengelige Lotusblumen, weiße oder blaß-blaue. Andere bringen die zart-grünen Blütenrispen der Areka-Palme. Alles dieses wird auf dem Opfertische vor den Statuen niedergelegt und mit liebevoller Hand verteilt und geordnet. Die meisten bringen außerdem Lichtchen und Weihrauchstäbchen, die, wenn in Brand gesetzt, jenen eigentümlichen Duft verbreiten und die Luft mit jenem leichten Nebel erfüllen, der nun einmal seit jeher Ingredienz des Gottesdienstes ist.

Sind die Opfergaben auf den Tischen niedergelegt, so kniet alles nieder. Die Stirn oder vielmehr die platt gegeneinander gelegten und vor die Stirn gehaltenen Handflächen ruhen auf dem Erdboden, die Fußsohlen stehen senkrecht nach oben und in dieser Stellung verharrt man längere oder kürzere Zeit, auf jeden Fall aber in lautloser Stille. Das Ganze bietet einen recht merkwürdigen Anblick, besonders wenn große Mengen der weißen Gestalten auf einmal beten. Diese stille Inbrunst ist mir immer eindrucksvoller gewesen als das heftige Gebaren des betenden Mohammedaners, das oft die Vorstellung erweckt, als ob es Ersatz für Zimmergymnastik sein soll.

Blumen, Lichter, Düfte, Reinlichkeit und Stille — das sind die Merkmale buddhistischen Zeremoniells. Kein Gottesdienst der Welt ist so einfach und so lieblich.

Freilich bietet sich dem Zuschauer ein wesentlich anderes Bild an den großen Feiertagen im Wesak-Monat.

Der Wesak-Monat ist der Geburtsmonat des Buddha und entspricht etwa unserem Mai. Vollmondtag des Wesak-Monats ist der höchste Feiertag der Buddhisten. Dann strömt alles an den heiligen Orten im Innern der Insel, in Kandy im Tempel

zum heiligen Zahn, in Mihintale am Mahaseya- und Ambastala-Dagoba und vor allem in Anuradhapura am heiligen Bodhi-Baum und am Ruwanweli-Dagoba zusammen. Im letzten Jahre schätzte man zwischen 20 und 30 000 Besucher am Uposatha-Tage in Anuradhapura.

Diese Stadt ist der reizvollste Ort Ceylons. Natur und Kunst, stille Gegenwart und eine große Vergangenheit vereinigen sich hier zu einem Gesamtbild, das auch dem flüchtigen Besucher einen mehr als gewöhnlichen Eindruck hinterlassen wird.

Meilenweit erstrecken sich hier die Ruinen aus der Zeit der buddhistischen Könige. Stundenlang wandert man durch diesen merkwürdig knorrigen, fast parkartigen Urwald durch die Trümmer von zwei Jahrtausenden. Schöner noch als dieses sind die weiten, lotusbekränzten Seen mit ihren schattigen Uferwällen, über die ein kühlender Abendwind streicht. Schöner aber als beide ist die Pracht der Sonnenauf- und untergänge.

Drüben am anderen Ufer des Tissawewa, auf dem der Monsun weiß-schäumige Wellen wirft, ist die Sonne zur Rüste gegangen, ganz eingehüllt in einen gelben Strahlenmantel. Die Natur ruht, wie erschöpft nach so viel Aufgebot von Glanz und Schönheit. Doch nicht lange. Jetzt beginnt es hoch oben über der entschwundenen Sonne sich im Äther zu regen, ganz leise, wie ein Sichstimmen violetter Düfte; allmählich sich ausdehnend, sich verdichtend und wie ein violettes Farbennetz sich herabsenkend, bis alles hienieden ganz durchduftet ist von diesem Geisterlicht. Der Himmel scheint herabgestiegen und in liebevollem Mitleid das Erdige zu umarmen. Das ist die selige Stunde, in welcher das wunschzernagte Menschenherz, das ewig ruhelose, am ersten geneigt ist, sich jener Botschaft vom Entsagen zu fügen, die der große Lehrer des Ostens dem Menschengeschlecht gebracht hat als seine Liebesgabe.

Die Harmonien des Geistesfarbennetzes verklingen. Wir blicken um uns. Der ferne Mihintale-Fels ist kaum noch zu erkennen. Fahl heben sich die weißen Mauern der Felsentempel im Zwielicht. Am Osthimmel stehen weißgraue Wolkenmassen, trotzig wie geballte Riesenfäuste, hin und wieder krampfhaft durchzuckt von einem Blitzstrahl. Was für ein Leben in dieser gigantischen Ruhe!

So ist Anuradhapura! So steht es vor mir, wenn ich es rufe in der Erinnerung.

Und noch ein anderes Bild.

Ich bin hinausgewandert zum entlegensten aber schönsten der großen Dagobas, Jetawanarama-Dagoba. Hoch wie ein Gebirge hebt er sich vor mir, und sein rotbrauner Riesenleib scheint das Sonnenlicht einzutrinken. Über die weite Plattform fegt ein sturmartiger, fast kühler Wind, der mit der Sonne im Kampfe zu liegen scheint. Im kümmerlichen Schatten eines Bäumchens, dem man es ansieht, wie mühselig es sich zwischen den alten Steinquadern emporgearbeitet hat, hocke ich nieder und genieße die Einsamkeit. Der Wind schüttelt das Laubwerk über mir und wirft welke Blätter zur Erde. Ich denke an unseren Herbst. Jetzt sehe ich, wie nicht fern von mir die Laubschicht auf dem Boden in Bewegung gerät. Es hebt und senkt sich rhythmisch. Jetzt taucht es auf — erst der Kopf, dann zieht, langsam und doch so geschmeidig, der Leib sich nach. Es ist eine Kobra. Sei mir gegrüßt, Bruder Schlange! Ich habe kein Übelwollen gegen dich. Ich weiß ja, daß zwischen dir und mir Fäden laufen, die keine Lehre von den „Arten" je zerreißen wird. Ich weiß ja, du bist Wanderer im Samsāra wie ich und ich Wanderer wie du. Wie oft sind wir uns wohl schon begegnet auf dieser einsamen Wanderschaft, auf diesem traurigen Wege des Lebens und des Sterbens; wie oft werden wir uns wohl noch begegnen, ehe die große Ruhe kommt, nach der im tiefsten Grunde jedes Menschenherz sich sehnt.

Doch genug von diesen Bildern. Je länger man den Baum der Erinnerung schüttelt, um so reichlicher fallen die Blüten.

Am 17. Mai ist Upōsatha-Tag. Er fällt in dieses Idyll fast wie ein Mißklang. Und doch, wie schön ist es auch zu sehen, wie das Wort dieses einen Großen immer noch die Herzen der Menschen zwingt, jetzt nun seit zwei und einem halben Jahrtausend!

Schon einige Tage vor dem Fest zeigen sich die ersten Zeichen von Unruhe in dem Stilleben hier. Züge einströmender Landbewohner, „Djungel-Volk", tauchen hier und da auf, die Weiber mit den Kindern, die Männer mit etwas notwendigem Hausgerät, der Wegzehrung und vielleicht einigen Opfergaben.

Ochsenkarren, vollgepfropft mit Menschen, deren jeder einzelne erstaunlich wenig Platz gebraucht, langen aus allen Richtungen an, und am Upōsatha-Tage selbst gleicht der weite Plan zwischen dem Tempel zum heiligen Bo-Baume und dem Ruwanveli-Dagoba einem großen Feldlager, in welchem, besonders abends, auch das bunte Leben eines Feldlagers herrscht. Aber alles scheint sich behaglich und wie zu Hause zu fühlen. Man streckt sich und reckt sich, man plaudert und singt, man liest und studiert, man kocht und ißt und schläft trotz der Enge der Verhältnisse. Streit hört man nie oder doch außerordentlich selten. Tatsächlich hält es die englische Regierung nicht für nötig, diesen Menschenmengen polizeilichen Schutz angedeihen zu lassen. Jeder Verständige wird sie deswegen loben, und beide, Regierung und Regierte, stehen sich gut dabei.

Es ist der Vormittag des Upōsatha-Tages, und der Hauptandrang der Gläubigen gilt dem Bo-Maluwa, dem Bezirk des heiligen Bodhi-Baumes.

Vor dem Eingang hat sich eine Reihe von Verkaufsständen aufgetan, in welchen Lebensmittel und Opfergaben, vor allem gewaltige Massen von Lotusblumen feilgehalten werden. Durch das Tor wogt und drängt ein ununterbrochener Menschenstrom. Wie wird es im Innern des sonst so stillen und feierlichen Hofes aussehen?

Ich arbeite mich durch den schmalen Seiteneingang hindurch und blicke voll Staunen auf diese buntwogende Masse. Immer wieder steigen laute Sādhu-Rufe in die flimmernde Luft gleich Rauchwolken aus einem großen Feuer. Dazwischen die grelle Musik der Tempeltänzer, die mit möglichst grotesken Sprüngen Schaulustige anzulocken suchen. Und über dem Ganzen das gleichmäßig dumpfe Gebrause so vieler tausend Stimmen.

Es herrscht die Gewohnheit, daß Verwandte, Bekannte, manchmal wohl ganze Dörfchen geschlossen zum Anbeten gehen. Diese ihre Zusammengehörigkeit bringen sie trotz des wüsten Gewimmels auf eine eigenartige Weise zur Anschauung. Sie gehen unter einem selbstgehaltenen Baldachin aus einfachem weißem Baumwollstoff, der durchaus einem Bettlaken gleicht und dessen Länge natürlich wechselt nach der Zahl derer, die

sich ihm „unterordnen". Solcher weißen Dächer schiebt sich eines nach dem anderen über den weiten Hof hin und die Treppe hinauf, welche zum heiligen Bo-Baume führt. Dort oben freilich, in der drangvollen Enge, ist es nicht mehr möglich, sich durch solche Äußerlichkeiten abzusondern. Hier sieht jeder nur zu, wie er ein Plätzchen erringt, an dem er niederknien und sein stilles Gebet verrichten kann. Aber diese Menschen sind so fügsam, so nachgiebig einer dem anderen gegenüber, daß auch hier alles ohne Störung abgeht.

Dieser Bodhi-Baum in Anuradhapura ist wohl der merkwürdigste Baum der Welt. Er ist nicht so alt wie die Riesen im Yosemito-Tale, von denen man ausgerechnet hat, daß sie schon zu Abrahams Zeiten gestanden haben müssen. Aber dieser Bo-Baum, einer Feigenart (Ficus religiosa) angehörend, ist der älteste historische Baum der Welt, und mit ihm ist ein Stück geistigen Lebens der Menschheit verwachsen, wie kaum mit irgend einem religiösen Bauwerk.

Etwa fünfhundert Jahre vor unserer Zeitrechnung hatte in Uruvelā, in der Nähe des heutigen Gayā, unter einem Feigenbaume sitzend der Buddha Gotama nach jahrelangem Ringen jene Einsicht in das wahre Wesen des Lebens gewonnen, die ihn eben zum „Buddha", zum Erwachten, machte. Etwa zwei Jahrhunderte später hatte der Weltherrscher Asoka, selber ein eifriger Buddhist, dessen Felsenedikte noch heute ihre stumme Sprache zu uns reden, einen Zweig dieses denkwürdigen Baumes als kostbarstes Weihgeschenk an Ceylons König Tissa gesandt. Dieser in Anuradhapura, der damaligen Residenz der Ceylonkönige, gepflanzte Zweig hat sich, ständig behütet und gepflegt von der Mönchschaft, bis auf den heutigen Tag erhalten, während der Stammbaum in Uruvelā längst eingegangen ist. Der Feigenbaum, der heute im Klosterhof von Buddha-Gayā, dem alten Uruvelā, steht, ist ein jüngerer Pflänzling.

Nächst dem heiligen Zahn in Kandy ist der Bo-Baum Anuradhapuras der Hauptgegenstand buddhistischer Verehrung. In diesen Wesak-Tagen steht seine erhöhte Plattform in dem Strom der Wallfahrer wie ein Fels in der Brandung des Meeres. Was immer heute Anuradhapura besucht, das betet vor allem hier an. Ist auf der Plattform kein Platz, so kniet man in der

Nähe nieder. Er ist wie ein Magnet, der mit geheimer Kraft alles ansaugt.

Am Ende der Treppe, die zum Baume hinaufführt, fällt mir ein Mensch auf, dessen Mittel ihm wohl erlauben, sich auf besondere Weise Verdienst zu erwerben. Er hält eine ziemlich umfangreiche Flasche wohlriechenden Wassers in der Hand und besprengt mit ein paar Tropfen die frommen Gaben der an ihm Vorbeikommenden. Leute, die nach Darbringung ihrer Gaben mit leeren Händen vom Baume zurückkommen, berühren mit andachtsvoll zusammengefalteten Händen die Opfergaben, welche neue Ankömmlinge in den Händen haben und ihnen bereitwillig hinhalten — ein Vorgang ebenso merkwürdig wie rührend. Kleine Knirpse, die noch auf dem Arm des Vaters thronen oder an der Hand der Mutter mitlaufen, stimmen laut in das immer wieder aufflammende Sādhu-Rufen ein. Man fühlt, daß hier alles von einer allgemeinen Welle der Begeisterung getragen wird, an der nur ein Stand nicht Teil zu nehmen scheint: die Mönchschaft.

Allerdings hat sie heute den schwersten Tag ihres im übrigen an Anstrengungen nicht gerade überreichen Jahres. Mit Annahme der ihnen bestimmten Gaben (Kleidungsstücke, Reis usw.), mit Hinwegräumen zu hoch aufgewachsener Massen von Blumen und Papierfähnchen und vor allem mit immer wieder neuem Hersagen der sogenannten Zufluchtsformel sind sie Tag und Nacht tätig. Eben beobachte ich einen von ihnen, der oben auf dem höheren Mauerkranze, welcher rings um den Baum läuft, sitzt und von hier aus teilweise Geschenke annimmt, teilweise, so oft das Bedürfnis dazu sich erweist, die Ansprache hält. Man sieht ihm die körperliche wie geistige Abspannung nur zu deutlich an. Er gibt sich auch gar keine Mühe, sie zu verbergen. Halb liegend, mit heiserer Stimme, die im Gewirr ringsum sich fast verliert, setzt er — zum wievielten Male schon — mit seinem: „Zum Buddha nehme ich die Zuflucht“ ein.

Aber lassen wir jetzt das laute Anuradhapura und seinen Wesak-Trubel und versetzen wir uns zurück in unser stilles Kloster, das uns die Zeremonie der „Zufluchtnahme“ in ansprechenderer Form zeigt.

Im sauberen Hofe des Vihāra hat ein Häuflein Erbauungsbedürftiger sich angesammelt. Jetzt erscheint ein Mönch aus dem zum Vihāra gehörigen Klostergebäude. Er stellt sich auf die etwas erhöhte Plattform. Sein gelbes Gewand hebt sich leuchtend vom Weiß der Mauer ab. Hoch aufgerichtet steht er so, das Auge geradeaus in die Ferne gerichtet. Alles vor ihm ist niedergekniet und liegt da, die Stirn mit den plattzusammengelegten Händen auf dem Erdboden. Ein kurzes Schweigen — dann ertönt es von der Plattform in tiefer, klangvoller Stimme:

„Zum Buddha nehme ich die Zuflucht."

Halb singend wird es gesprochen und das Schlußwort (gacchāmi) gesangartig hinausgezogen. Und leise murmelt die Schar der Anbetenden die Antwort:

„Zum Buddha nehme ich die Zuflucht".

Wie aus der Erde scheint dieses Murmeln hochzusteigen.

Weiter singt der Mönch:

„Zur Lehre nehme ich die Zuflucht" und wieder murmelt es von unten herauf:

„Zur Lehre enhme ich die Zuflucht."

Dann wieder der Mönch:

„Zur Mönchschaft nehme ich die Zuflucht"

und wieder die murmelnde Gemeinde:

„Zur Mönchschaft nehme ich die Zuflucht."

Diese Zufluchtsformel wird dreimal wiederholt. Dann folgen die fünf Gelöbnisse, die jeder halten muß, der sich in Wahrheit Buddhist nennen will.

Sie lauten:

„Ich gelobe mich des Tötens zu enthalten."

„Ich gelobe mich der Unkeuschheit zu enthalten."

„Ich gelobe mich des Nehmens von Nichtgegebenem zu enthalten."

„Ich gelobe mich falscher Rede zu enthalten."

„Ich gelobe mich des Genusses berauschender Getränke zu enthalten."

Auch hier spricht der Mönch vor und die Gemeinde murmelt nach.

Ist das letzte Gelöbnis gesprochen, so erhebt man sich.

Die Frauen bitten dann oft noch etwas Verdienstliches tun zu dürfen, worauf ihnen meist Laubbesen gegeben werden, um den Hof des Vihāra zu fegen. Danach verläßt man die geweihte Stätte ebenso still, wie man gekommen ist.

Dieser Vorgang des Zufluchtnehmens wiederholt sich im Laufe des Morgens so oft, wie ein Bedürfnis dazu vorliegt. Das Ganze macht einen würdigen und ansprechenden Eindruck.

Hat man die Anbetung im Vihāra vor der Buddha-Statue beendet, so begibt man sich meist noch in das anstoßende Klostergebäude, wo in einem eigenen, an den Alltagen geschlossen gehaltenen Zimmer in einem alten, schön gearbeiteten Schrank die heiligen Schriften liegen. Diese Schriften sind auf Palmblattstreifen geschrieben und oft mit sehr kostbaren und kunstvoll ausgeführten Deckeln versehen.

Auch hier vor diesem Schriftenschrank opfert man Blumen, Lichter, Weihrauchstäbchen. Auch hier kniet man andachtsvoll nieder zu stillem Gebet, dem Entschluß und Ansatzpunkt zu neuem Guten. Das Gebet des echten Buddhisten ist ja kein Bittgebet, kein Lob und Preis eines „jenseitigen" Gottes, es ist nichts als eine Dankbarkeitsbezeugung für den großen Lehrer und Menschen und der immer aufs neue wiederholte Entschluß zum Guten und zum ruhigen Sichfügen, auf Grund der Einsicht in das wahre Wesen des Lebens, wie das Gesetz es lehrt.

Das Gesetz, der Dhamma (Pāli-Wort für das bekanntere Sanskrit-Wort „Dharma") ist Gegenstand der Verehrung, wie der Buddha selber. „Wer, o Vakkali, das Gesetz schaut, der schaut mich; wer mich schaut, der schaut das Gesetz" sagt der Buddha zu einem kranken Mönch, der ihn um einen Besuch hatte bitten lassen.

Die dritte der drei „Kostbarkeiten" buddhistischer Religionsgemeinschaft ist die Mönchschaft, der Sangha. Er ist oder soll sein die stets lebendige Darstellung der Lehre. Daher gilt der Mönchschaft im ganzen und auch dem einzelnen Mönch die gleiche Verehrung wie den beiden anderen.

Ist die Anbetungszeremonie beendet, so tritt für die nächsten Stunden Ruhe ein; im Laufe des Vormittags, gegen 10 Uhr,

versammelt man sich dann wieder in der Gebetshalle zur kleinen Predigt.

Diese Gebetshalle gehört zu jedem Vihāra. Sie besteht meist in einer überdachten, an allen, oder zum mindesten an drei Seiten offenen Halle. Die vierte Seite nimmt dann ein Aufenthalts- und Küchenraum ein. Das ist besonders auf dem Lande notwendig, weil hier viele Leute von außerhalb zuströmen, die ein Unterkommen und Kochgelegenheit verlangen.

Bei den Predigten hocken die Hörer auf untergelegter Matte auf dem Estrich nieder. Der predigende Mönch nimmt auf einem Stuhl oder einer Art Thron Platz, gewöhnlich mit einem Glase Wasser neben sich; denn es werden hier keine unerheblichen Anforderungen an seine Stimmorgane gestellt.

Meist wird irgend ein Abschnitt aus den Schriften als Text genommen in der Art, daß man denselben hersagt und dann die Predigt daran knüpft. Bisweilen besteht die Predigt auch in einer Art Kolloquium.

Die Wahl des Textes wird sich naturgemäß durch den Bildungsgrad der Hörer bestimmen. Ist dieser Bildungsgrad gerade kein hoher, so wird mit Vorliebe irgend eine Geschichte aus den Jātakas oder aus den Kommentaren genommen. Jātakas nennt man die Geschichten von den Erlebnissen und Entsagungstaten des Buddha in der langen Reihe seiner früheren Existenzen. Am beliebtesten ist die Geschichte des Prinzen Vessantara, der vorletzten Daseinsform des Buddha Gotama. Sie zeigt die Inbrunst und Macht des Gebens. Prinz Vessantara, von seinem Vater ungerechter Weise aus dem Reich verstoßen, zieht mit seinem Weib und seinen beiden Kindern geduldig hinaus in die Waldwüste. Schon auf dem Wege nach dort gibt er Bettlern all sein Hab und Gut, Wagen und Zugochsen, so daß er selber und seine Lieben zu Fuß weiter wandern müssen. Schließlich gibt er gar seine beiden Kinder und dann auch sein Weib dahin. Und die Erde bebte bei diesen ungeheuren Entsagungstaten, die ihren Wert und Sinn erhalten als Vorstufen künftiger Buddhaschaft.

Diese Vessantara-Legende ist der Lieblingsschmuck buddhistischer Tempel. Ich habe sie dargestellt gesehen von Ceylon bis Kambodja. In der Wesak-Zeit wird sie, als eine Art Gegen-

stück zu unseren Passionsspielen, auf den Volksbühnen dargestellt und verfehlt nicht, immer wieder ihre Wirkung auszuüben. In faßlicher, wenn auch maßloser Form gibt sie den Grundzug, die innerste Tendenz buddhistischen Denkens: das Entsagen!

Ist der Bildungsgrad der Hörer ein entsprechender, so wird ein Text aus den Suttas selber genommen, mit Vorliebe ein Vers, etwa der machtvoll-gedrängte Doppelvers aus dem Devatā-Saṃyutta:

„Fünf zerschneide! Fünf laß fahren! Fünf entäußere ganz und gar!
„Fünffach abgelöster Mönch: Weg-Entronnen wird er genannt."

Mit den „Fünfen" sind die fünf Khandhas, die Werkstätten menschlicher Körperlichkeit und die Fäden gemeint, mit denen sie uns an die Außenwelt fesseln.

Indessen mag man hier einsetzen, wo und wie man will, es ist naturgemäß, daß die Predigt immer wieder auf die drei großen Merkmale buddhistischen Denkens — Vergänglichkeit, Leiden und Wesenlosigkeit — zurückkommen wird. Sie sind das Mark der Buddha-Lehre, aus dem alles andere erst Leben und Bewegungsfähigkeit erhält.

Der Buddhismus ist keine Religion des Glaubens. Auch seine Kamma- (Karma) Lehre verlangt keinen Glaubensakt, sondern nichts als ruhige, geduldige Inschau des Einzelnen in sich selber. Allen anderen Religionen der Welt steht diese gegenüber als die einzige, welche sich frei hält von jeder transzendenten Beimischung. Ein entschlossenes Verharren in der Wirklichkeit, eine entschiedene Abneigung, über diese Wirklichkeit im Schwung der Ideale hinauszufliegen, ist sein eigentliches Kennzeichen. Das ganze Wesen dieser merkwürdigsten aller Religionen besteht schließlich in einem Zurückgeworfenwerden des Einzelnen auf sich selber und auf die Wirklichkeit, die er hier in sich selber und nur allein hier findet. Diese Wirklichkeit wird nüchtern aber klar bis in ihre letzten Folgerungen ausgearbeitet und danach das ganze Weltbild gestaltet.

Man kann den Buddhismus Wirklichkeitslehre schlechthin nennen. Er nimmt die Wirklichkeit als das, was sie ist:

eine unendlich große Summe einzelner Verbrennungs- oder Ernährungsprozesse, denen eine Seele, ein wahres Selbst (als ein mit sich selber Identisches) ebenso wenig zukommt wie einer Flamme. Insofern scheint der Buddhismus mit der modernen Wissenschaft zusammenzufallen. In Wahrheit aber besteht die Gleichheit nur im Wortlaut. Die Tendenzen beiderseits sind verschieden. Während die moderne Naturwissenschaft den Gott im Weltgeschehen, den sie durch zähe Arbeit hinausanalysiert hat, in Form von Hoffnungen und Idealen hinten herum wieder einführt, bleibt der Buddhist streng bei dem, was er erkannt hat. Er verschmäht es, aus der in der Glut des Denkens aufgelösten Welt neue Formen zu gestalten, wie sie seiner Phantasie und seinen Wünschen entsprechen. Er hat alles als bedingt erkannt. Einen unbedingten, an sich bestehenden Wert gibt es nicht. Einen ewigen Zustand gibt es nicht. Wo Leben, da ist auch Sterben. Es ist ja das Sterben, mit dem das Leben erkauft werden muß. Er hat erkannt: „Dieses Weltgeschehen ist nichts als ein anfangsloses, aus sich selbst heraus tätiges, sich selber unterhaltendes Wirken, das keinen Zweck hat als den, den wir selber ihm beilegen; das kein Ziel hat als das, was wir selber ihm zuschreiben." Das hat er erkannt und daraus zieht er seine Folgerungen mit unerbittlicher Konsequenz, rücksichtslos gegen die eigene Daseinsmöglichkeit. Es ist nicht die Hoffnung auf ein besseres Jenseits, sondern dieser unbestochene Wirklichkeitssinn, der den Buddhisten das Entsagen, das freiwillige Zurücktreten lehrt. Im letzten Grunde lebt der Mensch „nicht von Brot allein", sondern von seinen Hoffnungen und Idealen, kurz von der Kunst sich selber zu belügen. Diese Kunst ist es, die ihm das Leben lebenswert macht. Geht diese Kunst ihm im neu erwachten Wirklichkeitssinn verloren, so geht Hängen am Leben selber ihm verloren. Vor einer solchen Einsicht ist der Gläubige geschützt durch seinen Glauben an einen „Wert an sich", der als „Gott", als Unbedingtes hinter diesem ungeheuerlichen Spiel bedingter Werte stehen soll. Der moderne Mensch, der den Glauben mehr und mehr verliert, schützt sich oder sucht sich nach Kräften vor dieser Einsicht zu schützen durch rein abgezogene Werte wie etwa das „Gesetz von der Erhaltung

der Kraft" oder den Begriff der Entwicklung. Buddhist im weitesten Sinne ist ein Mensch, der den Glauben an einen „Wert an sich", an eine „höhere Macht" in geduldigem, innigem Denken verloren hat und der künstliche Ersatzwerte verschmäht. Vom müden Skeptiker aber und seinem „Was ist Wahrheit?" unterscheidet ihn das Erblicken und mannhafte Ergreifen eines Lebenszieles. Und was ist dieses Lebensziel? Es ist das freiwillige Ausscheiden aus diesem anfangslosen Spiel des Weltgeschehens. „Es lohnt nicht!" Und: „Leiden ist immer da." Daher ohne Zögern an jene Arbeit, die nun doch einmal geleistet werden muß von dem, der das wahre Wesen des Lebens erkannt hat: der Lust die Wurzeln abgraben, Faser für Faser, in zähem, innigem Ringen, in ständig wachem, klarem Denken.

„Fünf zerschneide! Fünf laß fahren! Fünf entäußere ganz und gar!
Fünffach abgelöster Mönch: Weg'-Entronnen wird er genannt".

Wo aber keine Ichsucht mehr besteht, da kann kein Leben mehr bestehen. Denn Leben ist Wille zum Leben selber, wie die Flamme das Brennen selber ist. Hört der Wille zum Leben auf, hört der Daseinsprozeß auf. Er verlöscht in sich wie die Flamme, die kein Öl mehr bekommt. Dieser Zustand einer erhabenen Suchtlosigkeit, das ist Nibbāna (Nirvāna). Zerfällt die Form eines solchen „Würdigen" (Arahat), so ist dieses das Ende für immer, „Parinibbāna", und ist keine Vernichtung. Vernichtet wird nichts, sondern Willensvorgänge, die bei mangelhafter Einsicht in die Natur des Lebens immer wieder aufgeschwungen sind und die Daseinsflamme genährt hatten, haben aufgehört in wahrer Einsicht, schwingen nicht mehr auf, das ist alles. Und um ein derartiges „Ziel" des Lebens als etwas Begehrenswertes ansehen zu können, muß man sich das Wesen des Lebens als einen durch seine Willensregungen von Anfangslosigkeit her sich selber unterhaltenden Prozeß völlig klar gemacht haben. Erst dann wird man bereit sein, in dieses ehrliche, reinliche „Nichtmehr" für immer gefaßt einzustimmen.

Doch genug von diesen Gedanken.

Das sind so die Grundzüge, die ein buddhistisches Volk oder besser: der Buddhist immer wieder von seinen Predigern,

den Mönchen, zu hören bekommt, Gedanken, die freilich in ihrem Kontrast gegenüber der Selbstsucht der modernen Zivilisation mehr und mehr unhaltbar werden. Wie einer edlen Blume von gemeinem aber lebenskräftigem Unkraut die Lebensbedingungen allmählich entzogen werden, so geht es hier — betrübend aber notwendig.

Gegen ½12 Uhr schließt der Mönch seine Predigt. Es ist dann Zeit für ihn, sein Mittagsmahl zu nehmen, das um 12 Uhr beendet sein muß und nach welchem er dann an dem Tage keine weitere Speise zu sich nehmen darf.

Am Abend ist wieder Predigt in der Gebethalle. Es ist die Hauptpredigt, und wie bei uns durch die Kirchenglocken, so erfolgt hier die Einladung durch Trommelschlag, der mit erschütternder Ausdauer wohl über eine Stunde lang fortgesetzt wird, nur von kurzen Pausen unterbrochen.

Zwischen 9 und 10 Uhr nachts sind endlich die Andächtigen wieder in der Gebethalle versammelt und die Trommeln schweigen. Bisweilen haben fromme Gemüter vorher die Halle mit bunten Lampions geschmückt, die Licht und Heiterkeit gleichzeitig geben. Ist das nicht der Fall, so tut es eine in der Nähe des predigenden Mönches aufgestellte Lampe auch.

Diese Predigten dauern meist bis um Mitternacht, ja, nicht selten, besonders im Inneren des Landes, bis zum Morgen. Letzteres beruht darauf, daß an den Orten im Inland Leute von weit her zusammenkommen, und da sie zur Nacht doch nicht nach Hause zurückkehren können, so bringen sie solche in der Gebethalle zu, so das Gute mit dem Nützlichen verbindend. Die Phrase, die man oft in den Texten trifft „Predige du für mich weiter; mein Rücken ist ermüdet, ich will mich ein wenig langstrecken" hat hier ihre gute Berechtigung.

Es ist Sitte, daß der Mönch solange predigt, wie er an der Haltung seiner Zuhörer Wachsamkeit und Interesse bemerkt. Schon aus dieser Tatsache ergibt sich, daß es nicht vorher ausgearbeitete Predigten sind, die hier gehalten werden. Der Mönch predigt, wie es der Augenblick ihm eingibt; natürliche Redefertigkeit und Anspruchslosigkeit der Zuhörer mögen das übrige dazu beitragen, ihm die Sache nicht zu schwer zu machen. Jedenfalls habe ich nie so etwas wie Lampenfieber beobachtet.

Auch wird eine kurze Pause hin und wieder gern gestattet. Alter Sitte nach soll der Mönch, wenn er Frauen und Mädchen predigt, sein Gesicht durch einen Fächer schützen — vor etwaigen betörenden Einflüssen versteht sich. Aber diese Sitte scheint ziemlich verschwunden zu sein, und wo sie noch besteht, da ist der Fächer so klein, daß er mehr einem koketten Spielzeug als einer Schutzvorrichtung gleicht.

Mittlerweile ist Mitternacht herangerückt, und allmählich macht die Natur ihre Rechte geltend.

Jetzt haben die letzten die Halle verlassen. Die Kerzen sind niedergebrannt. Ihr flackernder Schein gibt nicht Licht sondern zeigt uns die Öde der dunklen Halle. Der Mönch sitzt noch auf dem Stuhl, auf welchem er den Abend über gepredigt hat. Sein Auge ruht sinnend auf einem verlöschenden Lichtstümpfchen vor ihm. In jenen fernen Zeiten, als er, der Meister, der große Lehrer der Götter und Menschen noch lebte, da genügte bei manchem wohl dieser Anblick einer verlöschenden Flamme, um ihn plötzlich ans Ziel, zum Nibbāna zu bringen, um ihn auf einmal loszulösen vom Leben, ebenso wie das welke Blatt im Herbst auf einmal sich vom Baume löst. Heute fehlt der Meisterführer. Der Weg zu Nibbāna ist freilich wohl bekannt, wie damals, aber es fehlt die Kraft ihn zu betreten und im Fortschreiten auszuharren. Was heute unter bitteren Mühen erkämpft worden ist, das geht oft morgen durch einen unbewachten Blick, durch eine unachtsame Berührung, durch ein unbedachtes Wort wieder verloren. Heute ist man schon groß, wenn die Gedanken sich fest, über diese Welt hinweg, auf Wiedergeburt in einen Brahma-Himmel einstellen. Das höchste Ziel — Verlöschen für immer — wer wagt heute darauf seine Gedanken einzustellen!

Das Flämmchen verlischt mit einer letzten Zuckung. Der sinnende Mönch erhebt sich und verschwindet drüben in seiner kleinen Zelle. Upōsatha-Tag ist beendet.

Wieder geht dieses leise schwere Rauschen durch die Wipfel der Palmen. Wieder tönt aus weiter, weiter Ferne das dunkle Brausen der See. Wieder wirft der Mond, nun voll, seine tiefschwarzen Schatten auf den hellen Grund. Und so wird es gehen, immer wieder, immer wieder nach dem anfangs-

losen Gesetz der Natur. Aber wird nicht dereinst eine Zeit kommen, wo der volle Mond nicht mehr auf die einfache Lieblichkeit dieses „Gottesdienstes“ ohne Gott herabblickt; eine Zeit, wo es keinen Upōsatha mehr gibt? Mag dieser Zeitpunkt auch noch sehr, sehr fern sein — immerhin, für Ceylon hat es fast den Anschein, als ob er sich vorausberechnen ließe. Die „Segnungen“ moderner Zivilisation wirken hier beängstigend schnell.

Auf dem Wege zum Buddhismus.

Zwei Aufsätze von Alexandra David-Bombay.[1])

I. Das Problem einer weltlichen Moral unter dem Gesichtspunkt der rationalistischen Methode des Buddhismus.

Wie immer das Verhältnis von Gut zu Schlecht in den Moralkodexen der Vergangenheit beschaffen sein mag, keinesfalls erscheinen sie mehr als „geheiligt und unantastbar". Mit dem Glauben an ihren göttlichen Ursprung haben wir den Glauben an ihre Unveränderlichkeit verloren. Mit den Fortschritten unserer Entwicklung bessern wir daran unablässig herum. Der Mensch ist nicht mehr ihr ängstlicher Beobachter. Der Mensch ist nicht mehr für die Moral gemacht, die Moral muß für ihn gemacht werden, muß das Hilfsmittel zur Erlangung von Wohlstand, Sicherheit, Harmonie und Frieden sowohl im privaten als auch im nationalen und weiter hinaus im Gesamtleben der Menschheit werden.

Wie sehr diese Ideen uns auch allen eigen sind, so vollzieht sich doch eine derartig radikale Umwälzung nicht ohne Sturm und ohne Verwechslungen.

Dem Guten von gestern, dessen Prinzip und Endziel außermenschlich gedacht war, stellen wir heute ein menschlich begriffenes Gute gegenüber. Nicht mehr dieses unbestimmte „Gute", das als eine Art mysteriöses Idol das Opfer aller eigentlichen Wünsche des Seins forderte, das an Leib und Seele verstümmelte, das Märtyrer wollte, sondern ein Gutes, das dem Menschen wohl will, das beiträgt zur harmonischen Entfaltung aller seiner Eigenschaften, das seine Kümmernisse abtötet. Das Gute — dessen Zweck vielleicht zu wenig transzendental ist in den Augen derer, die ein Paradies jenseits der Wolken träumen — besteht darin: mit menschlichem Material und menschlicher Werkkraft Glück auf Erden zu erzeugen.

---

[1]) Mit gütiger Erlaubnis der Verfasserin und des Verlages entnommen den „Dokumenten des Fortschritts".

Das Programm ist neu. Denn ob es schon in dem ersten Streben des ersten Herzens, das auf unserem Planeten geschlagen hat, im Keime lag, zeichnet es sich doch erst seit kurzem in klaren Umrissen ab. Wohl zeigt sich noch viel Unschlüssigkeit, es zu erkennen, wie etwa folgende Schlagworte dartun:

„Die religiöse und die a-religiöse Moral sind ein und dasselbe."

„Es gibt keinen Unterschied zwischen den Morallehren des Christentums und jenen, die eine Moralerziehung jenseits der christlichen Dogmen, eine reine Laienmoral, predigen muß."

Hier drückt sich ein tiefer Mangel an Nachdenken über den vorliegenden Gegenstand aus, vielleicht erzeugt durch eine unbestimmte Furcht vor dem Unbekannten, dem man sich naht, indem alle die traut gewordenen Stützen abbrachen, die unseren Vätern und vielleicht uns selbst bisher gedient.

Unwichtig ist der Beweggrund, aber schwer der Schaden, der der Aufklärung und dem Werden einer Laienmoral durch diese Irrmeinung zugefügt wird.

Gewiß weist die Moral der verschiedensten Völker mit voneinander abweichendsten religiösen Dogmen in manchen Punkten Parallelen auf. Gewisse Fragen tauchen eben in ähnlicher Art in allen sozialen Gemeinwesen auf. An gewisse Bedingungen knüpft sich der Bestand einer Gesellschaftsgrupe allüberall.

Doch auch hier können wir nur von Ähnlichkeiten, keineswegs von völliger Identität sprechen.

Man behauptet oft, daß sehr einfache Selbstverteidigungsmaßregeln, wie: nicht töten, nicht stehlen zu sollen, in allen Moralkodexen stehen. Übertreibung. Der Mord eines menschlichen Wesens wird sehr verschieden beurteilt, sowohl in unseren Ländern als auch bei den primitivsten Wilden. Und gar erst der Diebstahl. . . Die Moralisten konnten sein Wesen bis heute nicht klar definieren, da die Menschen weder innerhalb noch außerhalb der Kirchen zu einer abschließenden Meinung über das Eigentum gelangen konnten.

Alle Beweise sind hier nur Abschweifungen, die Laienmoral bildet absolut ein Problem. Die religiöse Moral dient dem unerforschlichen Ratschlusse eines Gottes mit außerirdischen Zielen, die nicht notwendig mit dem Wohl der Menschheit zusammen-

fallen. — Die Laienmoral, die ihre Wurzeln in keinem übernatürlichen Prinzip hat, deren Sätze jeder der Kritik eines Jeden unterworfen ist, kann keinen blinden Gehorsam fordern und sieht sich gezwungen, das Individuum von ihrer Richtigkeit und Nützlichkeit zu überzeugen. Da sie ferner mit keiner Entlohnung nach dem Tode rechnet, muß sie den Vorteil des lebenden Individuums und der Gesellschaft im Auge haben.

Mit der Erkenntnis dieser Unterschiede wird man bei vorhandenem Urteilsvermögen begreifen, daß nicht nur die Methoden dieser beiden Moralen tiefgründig auseinandergehen, sondern auch ihre Lehren, die Tugenden, die sie krönen, und die Laster, die sie brandmarken, nicht die gleichen sind.

Und da mag es uns interessieren, uns einmal näher mit einer Philosophie zu beschäftigen, die schon vor 25 Hundert Jahren das gleiche Problem aufgerollt hat, die die Menschen eine Moral ohne Dazwischenkunft eines überirdischen Prinzips lehrte: dem Buddhismus. Für die Ewigkeit schien er gemacht in seiner Biegsamkeit, und noch dient er einem großen Teil der Menschheit als Leitstern.

Der Buddhismus ist die a-religiöse Philosophie. Kein Kampf gegen Götter, keine Bestreitung oder Verkündigung ihrer Existenz. Freiheit seiner Anhänger in allen Mutmaßungen. Mögen sie transzendentale Gewißheiten besitzen, Früchte intimen Erlebens, der Buddhismus nimmt sie ihnen nicht; aber da dieselben mystischer Natur und unbedingt persönlich sind, sind diejenigen, welche sie besitzen, bedeutet, sie weislich für sich zu behalten, sie nicht den Menschen auszuliefern, für die sie nicht bestimmend sein können, da ihnen keine Proben allgemeingültiger Erfahrung zugrunde liegen.

Der Buddhismus ist nicht die Religion eines Gottes Buddha. Mit diesem Namen wurde das Andenken Siddhartha Gautamas geehrt und er bedeutet: „Der Wissende". Der Buddhismus ist die Lehre von der Bôdhi, d. h. das Wissen, die Erkenntnis. Alle seine Prinzipien, seine Lehre entspringen aus dieser Überallesstellung des Wissens. Und so, wenn unsere abendländischen Religionen über die Frage des Heiles durch den Glauben oder die Werke diskutieren, sagt die Lehre Gautamas, daß der „Glaube" im religiösen Sinn, jener auf erfahrungsgemäße Ver-

nunft nicht gegründete Glaube, verderblich sei, daß der Wert der „Werke" von der erleuchteten Richtung abhänge, die sie leitet zu praktisch nützlichen und wohltätigen Zwecken . . . . das Heil, alle Arten von Heil, soziale und geistige, sind Eroberungen des Verstandes.

Der Buddhismus, dem ein Vater im Himmel, eine Gnade von oben fremd ist, erblickt in den Wesen Kämpfer, die nur auf ihre eigenen Kräfte zählen können. Durch unsere angeerbten Religionen gewöhnt, uns als Kinder unter der wachsamen Vormundschaft einer allmächtigen Vorsehung zu fühlen, mag uns die Vorstellung dieses verwaisten, sich selbstüberlassenen Menschen peinlich und traurig erscheinen.

Der Buddhismus hat dieses Peinliche, Traurige der seelischen Einsamkeit seinen Jüngern auferlegen zu müssen geglaubt. Sein Glaube an den Menschen, an die Macht menschlichen Willens trieb ihn zu den Grenzen menschlischer Vermessenheit.

Niemand reicht die Hand diesem Reisenden, niemand beschützt ihn . . . Und so wacht er über sich selbst. In ihm ist die Vernunft, in ihm ist die Erkenntnis. Diese doppelte Leuchte muß ihn führen. Heute noch ist ihr Licht schwach und flackernd. Und doch ist sie das Beste, dessen die Menschheit fähig ist, ist ihre einzige Waffe, ihre einzige Vollkommnungsmöglichkeit. Der Buddhismus glaubt an sie, hält diese dünne, schmächtige Klarheit für berufen, ein strahlendes Leuchtfeuer zu werden, das alle Nebel, in denen die Menschen stöhnen, indem sie sich zerreißen, wo sie einander beistehen sollten, hinwegfegen wird. Der Buddhismus glaubt, daß dieses Licht in uns einen viel stärkeren Trieb des wahrhaft Guten erwecken werde als je ein Dogma ihn erzeugte, und stützt infolgedessen seine Moral auf die Intelligenz.

* * *

Unter der klassischen Bezeichnung der „Hohen Straße mit den acht Verzweigungen" entrollt der Buddhismus sein Programm.

Der erste Artikel oder die erste Verzweigung nennt sich: richtiges Glauben, klare Vorstellungen, gegründete Meinungen.

Er fordert die Verwerfung eitler Einbildungen, Vorurteile, Aberglauben, und vor allem warnt er vor dem Vertrauen auf die Wirksamkeit religiöser Riten und Zeremonien zur Erlangung moralischer Verdienste und moralischer Vervollkommnung. Die Natur des Menschen richtig begreifen, das Wesen der Elemente, des Milieus, die ihn umgeben; die Gesetze erkennen, die die Organismen regieren und alle Lebensäußerungen der Umwelt, die Fortentwicklung der Lebewesen; die Gesetze von Ursachen und Wirkungen; ohne zu ruhen, den Besitz eines ausgebreiteteren Wissens erstreben — dies die Prinzipien, auf die der Buddhismus seine moralische Kultur aufbaut. Er unterscheidet sich, außer dem völligen Verzicht auf jenseitigen Lohn, auch insofern von allen religiösen Dogmen, die dem Abendlande geläufig sind, daß die bloße „gute Meinung" und die Herzensreinheit eines unschuldigen Wesens ihm zur Erreichung höherer Zwecke durchaus nicht genügend erscheint. Er fordert wahrhaft nützliche und wohltätige Werke, und seine Jünger sollen nicht bloß das Rechte tun wollen, sondern es so tun, daß der gewünschte Erfolg auch erreicht werde.

Aber alle Wissenschaft der Welt, wenn sie nur kalte Gelehrsamkeit bleibt, wird vom Standpunkt der Moral verloren sein. Unser Geist kann ein Vielfaches von Kenntnissen umfassen und ihnen gegenüber sich doch verhalten wie das Regal einer Bibliothek zu der Weisheit, die in den darauf gestellten Büchern steht. Und darum muß Nachdenklichkeit das Wissen, das der Mensch angesammelt hat, beleben und verwerten.

Die Reflexion ist die große Tugend des Buddhismus. Wir stehen hier eben auf einem ganz anderen Terrain als auf dem des Christentums, welches die Demut, die Unterwerfung, die Resignation krönt. In den Augen eines aufgeklärten Buddhisten stellen diese nur betrübliche Ausflüsse geistiger Schwäche dar. Unablässig nachdenken über alles . . . die Begründung jeder Regung in uns suchen, jedes Gefühl begreifen wollen, das uns bewegt, unsere Unruhe, unsere Freuden und unsere Schmerzen analysieren, die Elemente kennen, die sie zusammensetzen, die Ursachen, die sie hervorrufen, und die Resultate voraussehen, nach denen sie zielen; die gleiche Klarsicht auch anderen gegenüber erwerben; all das betrachtet der Buddhis-

mus als die sicherste Garantie für die Moralität, d. h. den guten und nützlichen Lebenswandel des Individuums.

Außer dem Ringen nach Kenntnis und Sammlung und ihrer praktischen Anwendung umfaßt die „Hohe Straße" noch folgende Artikel oder Abzweigungen:

Die Verfolgung eines geraden, hohen, eines intelligenten Menschen würdigen Zieles.

Die gerade, wohlwollende, wahrhaftige Rede.

Den vollkommenen, friedlichen, ehrlichen, reinen Lebenswandel.

Ein untadeliger Erwerb, der andere nicht schädigt, die legitimen Interessen keines Nächsten verletzt, weder aus der Schwäche, noch der schlechten Neigung eines Menschen Nutzen zieht.

Selbsterziehung zur Kraftanstrengung und Energie.

Ausbildung der Aufmerksamkeit und des Gedächtnisses, um dem Geist die äußerste Aktivität zu verleihen und größtmögliches Erfahrungsmaterial zu sammeln.

Hier folgt noch eine Reihe von Vorschriften in zehn Artikeln, die unseren zehn Geboten Gottes an die Seite zu stellen sind, und die Kindern gelehrt werden. Sie finden sich in den allerältesten Schriften des Buddhismus.

„Nicht töten, das menschliche, tierische, pflanzliche Leben schonen, nichts unbedacht zerstören."

„Nicht nehmen, was nicht gegeben wurde. Jedermann helfen, die Früchte seiner Arbeit einzuheimsen."

„Nicht die Ehe brechen, ein reines Leben führen."

„Nicht lügen. Mit Zurückhaltung die Wahrheit sagen, nicht um jemanden zu verletzen, sondern mit Wohlwollen, Barmherzigkeit, Weisheit."

„Weder gegorene Getränke trinken, noch sich an Spezereien berauschen."

„Sein Wort nicht leichtsinnig geben. Nicht gehaltlose, schlüpfrige oder schlechte Gespräche führen."

„Nicht verleumden und üble Nachrede üben, nicht Verleumdung und üble Nachrede anhören. Nicht nörgeln und tadeln, sondern die guten Seiten unseres Nächsten ausfindig

machen, um mit Überzeugung die zu verteidigen, welche angegriffen sind."

„Ohne Neid sich des Glückes anderer freuen."

„Bosheit, Zorn, Verachtung, Übelwollen aus sich verbannen. Keinen Haß auch gegen solche nähren, die uns Böses zufügen; zu allen lebenden Geschöpfen Gefühle der Güte, des Wohlwollens, der Liebe hegen."

Und endlich das letzte Gebot, das die unablässige Beschäftigung, Grundlage und Quintessenz der buddhistischen Lehre bildet:

„Die Unwissenheit bekämpfen in sich und rings um sich herum. Wachsam sein in der Nachforschung der Wahrheit aus Furcht, der Zweifel, die Gleichgültigkeit und der Irrtum könnten die Oberhand gewinnen und uns von dem Pfade zum Frieden ablenken."

Es ist ein völlig weltlicher Dekalog; und doch wird man zugeben, daß die stolze Hoheit seines Ideals demjenigen keines religiösen Kodex nachsteht.

Das Leitmotiv der buddhistischen Ethik lautet: Gradheit — Weisheit.

„Wie eine Hand die andere wäscht, so wird die Gradheit durch Weisheit geläutert, die Weisheit durch Gradheit. Wo Weisheit ist, ist Gradheit und wo Gradheit ist, ist Weisheit. Und die Weisheit eines graden Menschen, die Gradheit eines Weisen haben in dieser Welt den größten Preis."[1])

Wenn eine Moral aufhört, sich für den Willensausdruck einer dem Menschen übergeordneten Autorität zu halten, wenn sie nicht mehr einzig und allein zur Wiederholung von deren Aufträgen zu sein vorgibt, kann sie nicht in den Irrtum, Detailvorschriften zu geben, verfallen. Solche wären im Widerspruch zu unserer Erkenntnis von den unausgesetzten Wandlungen, von der Bewegung aller Materie und alles Denkens. Es gibt keine Handlungsweisen, die unter allen Umständen zu raten wären, keinen Akt, noch so ausgezeichnet im gegebenen Augenblick, der nicht bei anderen Vorbedingungen verderblich werden könnte.

---

[1]) Sonadanda-Sutta, Dīgha-Nikāya.

Die Rolle einer wirksamen Laienmoral kann es darum nicht sein, eine Art Katalog guter und schlechter Handlungen zusammenzustellen und die Kinder daraufhin zu dressieren, automatisch sie zu tun oder zu unterlassen. — Die Menschheit hat grausam gebüßt, daß sie sich solange zu einem tragischen Hampelmann hergab. — Der Zweck der Laienschule und des Moralunterrichts, den sie vermittelt, besteht darin, Charaktere zu entwickeln, die Intelligenz wachzurufen, die Gehirne im gesunden Urteil zu üben.

Graddheit — Weisheit: die Erkenntnis, die Wissenschaft und die Gerechtigkeit. Das Programm genügt. Wer es verwirklicht, wird in allen Lebenslagen dem speziellen, augenblicklichen Fall die Prinzipien der Rechtlichkeit, des guten Urteils und der Voraussicht anpassen und dadurch in der Lage sein, gut zu handeln, nicht um eines fiktiven „Guten" willen, sondern eines wahrhaften Guten, von dem beglückende Früchte zeugen.

* * *

Der Buddhismus dogmatisiert nicht, weder in Anbetracht der Moral noch irgend einer anderen Frage. Er ist bestrebt, den Menschen jenseits flüchtiger und eingebildeter Befriedigungen von dauernden Interessen zu überzeugen, aber er versucht nicht, ihm irgend weche Dinge abzuringen, deren praktischer Wert ihm unerfindlich ist.

Ist es übrigens möglich, ein Individuum gewaltsam zu moralisieren? — Wir wissen, daß es trotz der lockendsten Versprechungen und der glühendsten Strafandrohungen den Religionen mißlungen ist. Immer gab es Leute, darunter die Rechtgläubigsten, die bei den verschiedensten Gelegenheiten es vorzogen, ihren Eingebungen zu folgen, statt den Prinzipien, die man ihnen aufdrang.

Die Laienmoral, die im Okzident ein Neuling ist, kann nicht beanspruchen, ein Wunder zu tun, das die geistige Tyrannei und der materielle Zwang der religiösen Gewalten in so langen Jahrhunderten nicht zustande brachten.

Alle wirksame Lebensregel muß aus dem Innern entspringen, aus der innigsten Einwilligung des Individuums, nicht von außen herangetragen.

Die Methode buddhistischer Moralkultur ist ganz durchtränkt von diesem Prinzip. Sie verkennt nicht den Einfluß des Milieus, aber sie weiß, daß das Milieu diesen Einfluß nur üben kann, wo entsprechende Weichheit (Haltlosigkeit) vorhanden ist, es handle sich denn um die Wirkungen eines lebhaften Widerstandes auf allzu heftige Angriffe von seiten des „Milieus" hin. Andererseits gestattet der Glaube, daß einzig die persönliche, bewußte Anstrengung für den inneren Fortschritt des Individuums von Wert sei, ihm nicht, sich ausschließlich an fremde Leitsätze zu halten.

Der Buddhismus duldet das System der moralischen Aneiferung durch eine gewissermaßen mechanische Pflege solcher Tendenzen, die man stärken oder erwecken will; doch erscheint diese immer an einen Apell an die Vernunft gebunden, an die persönliche Prüfung des Wertes der Tugenden, zu denen angeeifert wird.

Die Tugend wird wie die Gesundheit gepflegt durch Mittel, die nicht wenig an jene der Therapeutik gemahnen. Die Tugend, deren Besitz keiner Gefahr mehr ausgesetzt sein soll, muß zur Gewohnheit geworden sein. Trotzdem verlangt der Buddhismus, daß seine Anhänger sich derselben immer bewußt seien und, mit ihren Wirkungen bekannt, aus freiem Willen sich unterordnen den Praktiken der Tugendübung, die er als nützlich bezeichnet, und die ihren Bedürfnissen und ihren verschiedenen Temperamenten entsprechend gewählt werden.

Eine Broschüre jungen Datums, die in Ceylon unter dem Titel „Die geistige Kultur" erschien, drückt sich folgendermaßen in betreff der Entfaltung der für gut befundenen Tendenzen aus:

„Wenn wir eine Handlung so und so oft begangen haben, wenn ein und derselbe Gedanke eine so und so häufige Wiederholung in unserem Gehirne erfahren hat, entsteht in uns ein Trieb, dieselbe Handlung, denselben Gedanken auch weiterhin zu erneuern. Es hat also den Anschein, als könnten wir nichts an unserer natürlichen Beschaffenheit ändern, nicht unsere schlechten Eigenschaften vermindern und unsere guten Anlagen steigern. Indes kann die Energie, die zur Betätigung dieser letzteren drängt, als solche gleichzeitig zur Unterdrückung des

Schlechten und Förderung des Guten in uns ausgenutzt werden. Ein Mensch mit starker Neigung zum Zorn, zur Grausamkeit, kann darüber Herr werden, indem er täglich eine gewisse Zeit der Betrachtung der Duldsamkeit und des Mitleids widmet. Durch diese Übung stärkt er systematisch auch diese Tendenzen seines Geistes, während die entgegengesetzten aus Mangel an Nahrung verkümmern und von den guten Trieben überwuchert werden. Diese Methode nimmt im buddhistischen Moralunterricht einen großen Raum ein. Die tägliche Versenkung in das, was „die vier unendlichen Gefühle" genannt wird: die Liebe, das Mitleid, das Verständnis für alle Wesen und die heitere Ruhe der Seele, ist allen ausübenden Buddhisten Lebensregel und der treibende Gedanke dabei, diese Gefühle all ihre Handlungen einhüllen zu lassen."

Die angegebene Methode ist für Erwachsene bestimmt. Kindern gegenüber muß sehr sorgfältig vermieden werden, durch bloße Heranziehung von Beispielen (was man nicht tun soll usw.) Instinkte der Gewalttätigkeit, Grausamkeit, Selbstsucht, die bewußt vielleicht in ihnen noch gar nicht aufgetaucht sind, zu wecken und so alle moralische Unterweisung in ihr Gegenteil zu verwandeln.

Man wird mir aber zugeben, daß die gleiche Gewissenserforschung für Erwachsene ein nicht überflüssiges Gegenmittel bilden würde gegen alle die ungesunde Irritierung der Sinne durch Zeitungsberichte über Schreckensszenen, durch alle die weitverbreiteten Illustrationen blutiger Vorgänge, wie sie besonders auf minder Begabte Eindruck machen.

Es fehlt mir der Raum, um in ihren Details die minutiösen Behandlungsweisen wiederzugeben, die der Buddhismus zur seelischen und körperlichen Läuterung, zur Erreichung vollkommener Herrschaft über sich selbst seinen Bekennern angedeihen läßt. — Ob dies alles nun Moral in unserem Sinne ist?

Diese Frage erscheint nicht ausgeschlossen; denn, wie schon gesagt, wir befinden uns einer völlig a-religiösen Lehre gegenbüer, während der Okzident wohl den Titel der Irreligiosität sich beigelegt, in Wahrheit aber nur ein Wort aufgeopfert hat: Gott. Alle kategorischen Imperative hat er mit sich geschleppt, ohne inne zu werden, daß, da der gött-

liche Gesetzgeber, der ihnen Gewicht verliehen hatte, verschwunden, sie selbst zu hohlen Phantomen geworden sind, die nur noch der erlangte Schwung einige Zeit fortrollen läßt, während wir sie rings um uns herum zusammenbrechen sehen.

Das allgemeine Suchen nach einer neuen Moral ist der beste Beweis hierfür.

Der Buddhismus nun müßte sich selbst widersprechen, um einen genau abgezirkelten Moralkodex aufzustellen, den verschiedenen Handlungen ihren ewigkeitsgültigen Wert zuzuerkennen. Er weiß, daß es eine Gesetzgebung von Menschen für Menschen wäre und daß, was ein menschlicher Geist erdacht, morgen von einem erleuchteten Geist verworfen wird. Der Buddhismus kann uns also nicht sagen, was das moralische Gute ist, aber er lehrt uns die Fähigkeiten, um selbst an jedem Tage, in jeder Lage unseres Lebens die schönste Form des Guten, das Richtigste, zu wählen. Die alten Schriften haben vielmal das energische, stolze Antlitz des idealen Buddhisten gezeichnet:

„Der Jünger ist stark und rüstig, seine Kräfte sind wohl verteilt, er ist weder der unmäßigen Glut, noch der Weichlichkeit hingegeben. Dieser Gedanke erfüllt ihn: Mögen meine Haut, meine Muskeln, meine Nerven, meine Knochen und mein Blut eher verdorren, als daß ich meiner Anstrengung entsage, bis ich nicht das voll erreicht habe, was durch menschliche Wachsamkeit und Tatkraft erreicht werden kann."

Vielleicht kann der Anblick dieses unbegrenzten Ideals erträumter Vervollkommnung uns von dem alten Vorurteil heilen, daß der Buddhismus die Lehre der Apathie, der Verzweiflung, sei.

* * *

Und was waren die Früchte dieser Moral?

Die Antwort auf diese Frage ist dadurch erschwert, daß die Mehrzahl der Buddhisten, wie übrigens auch der Christen, an die Stelle der großen Lehren ihres Bekenntnisses vielfachen Aberglauben gesetzt haben.

Dennoch ist bekannt, daß die buddhistischen Bevölkerungen — als soziale Erscheinung — Gewaltausbrüche, Morde, Trunksucht vermeiden. Die Stellung der Frauen in verschie-

denen tieforientalischen buddhistischen Ländern ist sozial höher als in manchem europäischen Land. Der Buddhismus ist vielleicht das einzige Moralsystem, das in der Ehe die Frau dem Manne nicht unterstellt. Die klassische Stelle über die Pflichten der Ehegatten, oder besser über die Art, wie die Ehegatten sich ihre gegenseitige Zuneigung beweisen sollen, (denn der Buddhismus erlegt keine Pflichten auf), lautet:

„Der Gatte bezeugt seiner Frau seine Zuneigung, indem er sie mit Achtung und Güte behandelt, indem er ihr Achtung bei anderen verschafft, indem er ihr treu ist, indem er ihre Bedürfnisse befriedigt.

Die Frau bezeugt dem Gatten ihre Zuneigung, indem sie sein Haus mit Ordnung und Sparsamkeit verwaltet, indem sie seinen Verwandten und Freunden gastfreundlich entgegenkommt, durch keuschen Lebenswandel, durch eifrige, geschickte Erfüllung aller ihr zufallenden Aufgaben."

Eine große Tatsache aber steht im goldenen Buch des Buddhismus unwiderruflich verzeichnet: So minderwertige Elemente — geistig und physisch zurückgeblieben — sich auch unter all den asiatischen Bevölkerungen unter seiner Flagge vereinigten, haben sie doch in der Geschichte eine unvergleichliche Toleranz bewiesen, die keinem Gegner gegenüber zuschanden wurde. Nie hat es in buddhistischen Ländern das abstoßende Schauspiel der Verbrennung der sogenannten Hexenmeister, Gelehrter und Denker, gegeben; der Buddhismus hat sich keiner Schuld, an einem Giordano Bruno begangen, zu schämen. „Wer für Angriffe auf die Lehre oder Person Buddhas Rache üben wollte, wäre ein ungetreuer Jünger," heißt es. Ein Ausfluß der asiatischen Ruhe, wird man vielleicht meinen. Die Geschichte aber beweist, daß nicht alle Asiaten eine solche Liebe zur Toleranz hegten. Und daß der Buddhismus auch jenseits der asiatischen Grenzen und unter Volksgenossen von sehr regem Blute seine Würde wahrt, das bewies in jüngster Zeit die Haltung der kleinen buddhistischen Gruppe in Ungarn, die von der katholischen Presse heftig angegriffen war und in allen Kontroversen eine ehrfurchtgebietende Ruhe des Ausdrucks beibehielt.

Soll ich aus all dem — wenn auch noch so unvollkommen —

Mitgeteilten die Anwendung für unsere eigene Moralunterweisung unseren Kindern gegenüber machen, so wäre es diese: Mit dem Buddhismus die autoritative, dogmatische Methode verwerfen, sie ist bei Kindern so wenig angebracht wie Erwachsenen gegenüber. Wenn man die schwache geistige Entwicklung des Durchschnitts der letzteren betrachtet, kann man dem Kind in Grenzen und Bereich seines Aktionsfeldes das Verständnis der Akte, die es gehalten ist zu tun, nicht verwehren. Es ist Sache des Erziehers, so geschickt zu sein, um ihm die Gründe in vereinfachter, seinem Alter angepaßter Weise mitzuteilen. Die alte befehlende Art war natürlich bequemer, die Androhung der Strafe war eine gute Stütze, aber glaubt man wirklich, daß mit diesem System Charaktere herangebildet werden, reine, klare Gehirne, wie die moderne Gesellschaft sie braucht?

Wenn man wartet, daß der Mensch 25 oder sogar bloß 15 Jahre alt sei, um ihn den Gebrauch des selbständigen Denkens, der Selbstprüfung zu lehren, liegt die Tatsache nahe, daß sein an die Aufnahme fremder Meinungen gewöhnter Geist nicht mehr die Biegsamkeit und Kraft besitze, sich Gewohnheiten beizulegen, die einer größeren geistigen Anstrengung bedürfen.

Frühzeitig müssen Unabhängigkeit, Verantwortlichkeitsgefühl erworben werden, soll später ihr Gewicht nicht unerträglich dünken. Aber die Erweckung dieser Fähigkeiten im Kinde muß positiver Natur sein. Der Wunsch muß in ihm rege gemacht werden, sich zu einem nützlichen Glied der menschlichen Gesellschaft zu entwickeln. Auf Reisen traf ich einmal folgende Inschrift auf den Mauern einer Knabenschule: „Leihe niemals Geld. Nimm nie Dienste von anderen an, Du müßtest sonst selbst welche leisten."

So wird menschliche Solidarität nicht gepflegt. Folgenden Satz des Buddhismus möchte ich allen menschlichen Gehirnen, den Kindern wie den Erwachsenen eingeprägt sehen: „Alle Wesen suchen das Glück; darum schenke du allen deine Liebe." Es ist der Ursprung selbst der buddhistischen Lehre, denn bekanntlich wurde sie von jenem Prinzen Siddhārtha ja gezeugt, um den Wesen ihr Leid zu nehmen. „Der Mensch kann das Leiden aufheben, er kann es ohne übernatürliche

Hilfe; er allein ist fähig, sich davon zu befreien." Diese Idee bedeutet das einzige Dogma des Buddhismus. Es mag vermessen sein, und doch könnte es vielleicht zum Kompaß einer neuen moralischen Richtung in unseren Landen werden. Vielleicht könnte diese Stimme aus uralten Zeiten, die von stolzer Befreitheit, unsäglicher Furchtlosigkeit und unbändigem Glauben an die Macht der menschlichen Anstrengung spricht, vielleicht könnte sie unser Zutrauen zur Moral von morgen stärken. Diese Moral wird Gerechtigkeit und Wahrheit wollen, wie alle Messiasse sie versprochen haben, und wie keiner sie vom Himmel herabgeholt hat, weil — wie der Buddhismus sehr richtig sagt — das nur das Werk menschlicher Intelligenz und Energie sein kann.

II. Indisches Freidenkertum und die zeitgenössische buddhistische Bewegung.

Die Verbindung dieser beiden Begriffe, wie der Titel meines Aufsatzes sie anzeigt, setzt gewiß manchen in Erstaunen. Fällt doch nach einer sehr geläufigen Auffassung der freie Gedanke mit Irreligion zusammen und gilt doch der Buddhismus im Abendlande als ein mehr oder weniger exotisches Heidentum. Ich möchte dartun, daß der freie Gedanke von Irreligion nicht mehr entfernt ist als von „Religion". Und daß der Buddhismus etwas ganz anderes ist, als man sich im Westen vorstellt.

Also ein Neu-Buddhismus, eine Verjüngung gealterter Theorien, wird man rufen, die ein Volk anstrebt, das sich durch uns zivilisiert, um mit seinen Sitten und seinem materiellen Leben auch seine Religion umzukrempeln! — Nichts von alledem.

Die Sprache, die die Wiedererwecker des buddhistischen Ideals sprechen, ist modern, der Einfluß, der ihre Studien beherrschte, die englische Sprache, deren sich ihrer viele bedienen, zwingen sie, sich in etwas anderen Termini auszudrücken, als es ihre Vorfahren getan haben; aber die Lehre, die sie künden, hat nichts Neues und verdankt dem Okzident nichts.

Ihr freier Gedanke ist derselbe, der vor 25 Jahrhunderten die hindostanischen Metaphysiker verspottete, welche Theorien

über einen Brahma verbreiteten, „den weder sie, noch ihre Lehrer, noch ihre Jünger jemals gesehen hatten.“ Und ihr Buddhismus ist derjenige der allerältesten Tradition, derjenige, der der persönlichen Lehre Buddhas am nächsten kommt.

Ein Blick 2500 Jahre nach rückwärts soll uns einiges davon vermitteln.

* * *

Wir sind im nördlichen Indien . . . Im Schatten großer Bäume an einem Teiche, wo Lotus sich wiegt, in wohlriechender Kühle — so erquickend gegenüber der sengenden Hitze der Ebenen — plaudern Menschen! Ein Philosoph, ein schon berühmter Weiser, und einige seiner Jünger. Ihn heißen sie Siddhärtha Gautama . . . . Spätere Geschlechter, seinen Gedanken schon fremd, werden aus ihm den „Buddha“ gemacht haben, und aus diesem noch spätere Geschlechter eine Mythengestalt und einen Götzen . . . Aber noch ist er, was er sein wollte: ein Erzieher; einer, der die Auferstehung des Geistes predigt, das Wissen, die Intelligenz. Die ihn umgeben, haben von ihm gehört, daß jedwedes Geschehen auf Erden die Folge vorhergehenden Geschehens sei und zum Ursprung neuen Geschehens werde. Ihnen hat er die Vision jener ununterbrochenen Kette von Ereignissen mitgeteilt, die das Dasein ausmachen; aber da sie, voll von seinem Geiste, hinausgehen wollten, um den anderen die Lehre wiederzusagen, die sie von ihm empfangen: da hält er sie zurück . . . denn vor ihm ist alles gute oder schlechte Lehren verwerflich, wenn es sich in nachgesagten Worten äußert, in einem Credo, an dem der Geist dessen, der es verbreitet, nicht mitgeschaffen hat.

Durch eine Frage hält er sie zurück. — „Wenn ihr nun meine Lehre lehren wollt, werdet ihr sagen: Wir ehren den Meister und aus Verehrung glauben wir sein Wort?“ . . . Und die Jünger, die sein Unterricht und die stolze Selbständigkeit, zu der er sie führen will, schon durchdrungen hat, antworten — abweichend von den blumigen Formeln, die indische Studenten berühmten Lehrern dazubringen pflegen: „Nein, so werden wir nicht sprechen!“ Und Gautama: „Das, was ihr glaubt, wozu ihr eure innere Zustimmung gebt, das, was ihr

öffentlich lehren werdet, wird es nicht vielmehr sein, was ihr selbst als richtig und begründet erkannt habt, jene Prinzipien, für die eure Vernunft nach freier Untersuchung sich entschieden hat?" Und die Jünger antworten: „Ja, das werden wir lehren, Meister, das allein."[1])

Weit ab von uns liegt diese antike Freidenkerlektion, aber auch für uns klingt sie lebensvoll!

Während also bei uns die Arbeit des freien Denkens vor allem darin bestand, äußere Mächte wegzuräumen, welche die öffentliche Kundgebung religiöser Überzeugung oder der Meinung der Bürger hinderten, bekämpften die Apostel des freien Gedankens in Indien die Hindernisse, die im Innern der Menschen selbst sich der Entfaltung des rationellen Denkens entgegensetzen. — — —

Ohne Zweifel ist die Freiheit der religiösen, philosophischen, wissenschaftlichen oder sozialen Überzeugungen unerläßlich, aber die Errungenschaft dieser äußeren Freiheit ist eitel, solange wir noch freiwillig oder unbewußt die geistigen Sklaven der Routine, des Vorurteils und des Schlendrians bleiben, uns fertige Auffassungen aneignen, um der Anstrengung persönlicher Untersuchung zu entgehen.

So lehrte Siddhārtha Gautama, und nach ihm eine Elite von Denkern, deren Rede in erhabener Klarheit sich von den phantastischen Phrasen der Dichter, Frömmler und Metaphysiker jener Zeiten abhebt. — — —

Die jungen Fürsten von Kālāma kamen zu Gautama. Sie erzählten: Die Häupter der religiösen Sekten und der Philosophenschulen lägen im Streit, jedes von ihnen erkläre seine Lehre als die einzig richtige, und die jungen Leute wüßten nicht mehr, wohin hören, und ihr Geist sei eine Beute des Zweifels. Er lächelt: „Es liegt in der Natur der Dinge, daß der Zweifel kommt." Und er gibt ihnen diesen Rat: „Glaubet nichts auf Hörensagen hin, glaubt nicht der Tradition, weil sie seit vielen Generationen in Ehren ist. Glaubt eine Sache nicht darum, weil sie allgemein anerkannt wird, oder weil die Leute viel davon reden . . . . Glaubt nichts auf die Zeugen-

[1]) Nach dem Mahātaṇhāsaṁkhaya-Suttaṁ, Majjhima-Nikāyo.

schaft eines oder des anderen Gelehrten des Altertums hin. Glaubt nicht, weil die Wahrscheinlichkeit für eine Sache spricht, oder weil lange Angewöhnung euch an sie glauben machen möchte. Glaubt nicht, weil ihr euch etwas eingebildet habt und denkt, eine übermenschliche Gewalt habe es euch geoffenbart. Glaubt nichts der bloßen Autorität eurer Lehrer oder Priester. Daran, was ihr selbst erfahren und ausgeprobt haben werdet und für gut befunden für euch und die anderen, daran glaubet und richtet danach euer Betragen ein."[1])

In seinen letzten Jahren, als Achtzigjähriger, wiederholte der Weise noch mit Beharrlichkeit das Gesetz, welches sein ganzes Apostolat geleitet hatte: „Seid euere eigene Fackel, euere eigene Hilfe. Sucht keine andere. Die Wahrheit sei euere Fackel und euere Zuflucht. Wer seine eigene Fackel sein wird, der wird mein wahrer Jünger sein und das rechte Leben leben."[2])

Die Jahrhunderte gingen. Nachdem der Buddhismus in seinem Entstehungslande von Erfolg gekrönt worden war, mußte er nun das Gemetzel über sich ergehen lassen. Die muselmanischen Heere ertränkten in Blut die Städte, in denen der Geist geblüht hatte . . . Aber lange schon war der Name des großen Hinduweisen über die Grenzen seines Vaterlandes hinausgedrungen . . . Sein Name, nicht immer — leider — sein starker, großer, befreiender Gedanke. Er wollte die Menschheit zu hoch geleiten, zu einem Gipfel, dessen Besteigung zu harte Anstrengung, ein zu festes Herz, ein zu schwindelfreies Auge erforderte.

Er hatte gesagt: Alle Kulte sind Wahnsinn, und alle Altäre sind nur Hindernisse, die die Menschen in ihren Weg legen; die Zeit, die sie in ihrem Anschauen verbringen, ist verloren für den Fortgang zum Wissen. Das Gebet ist schal, nichts fällt euch in den Schoß, alles muß errungen werden . . . Unwissenheit, nicht göttlicher Wille, ist der Grund vom Leiden. Es ist nicht verdienstlich, sich dem Schmerz hinzugeben, und Resignation ist oft nur Feigheit. Die hohe Straße, die zu allen leib-

---

[1]) Kālāma-Suttaṁ.
[2]) Mahāparinibbāna-Suttaṁ.

lichen und irdischen Erlösungen führt, wo alle kindischen Paradiese in Nichts versinken, die Straße des Heiles aller Wesen ist die Anstrengung, die Wissenschaft, die nimmermüde Reflexion; sie ist die überströmende Liebe, die die Vernunft gezeugt hat: — Nicht etwa die Herablassung oder die Berechnung oder der Gehorsam gegen einen Oberen und die Hoffnung auf Belohnung, sondern — die erleuchtete Liebe, die sich nicht darauf beschränkt, die anderen ihre Brüder zu nennen, sondern die weiß, daß sie sie selbst sind, und daß es ebenso töricht wie selbstisch wäre, an die Möglichkeit eines wahrhaften seelischen, sozialen oder geistigen Heiles zu glauben, an dem nicht das Gesamtwesen, das wir alle bilden, als Ganzes teilnähme.

Die Buddhajünger haben diese Lehre mit lauter Stimme gelehrt, mit einer heiligen Gewalt und mystischen Begeisterung. Aus dieser totalen Umwertung aller Werte, aus dieser hoffärtigen Unabhängigkeit des Geistes und aus diesem vermessenen Willen zur Ausrottung des Leidens aus der eigenen Anstrengung der Menschheit heraus und ohne übernatürliche Hilfe, haben die ersten Buddhisten eine Religion gemacht. Alle hier wiedergegebenen Ideen stammen aus den alten Schriften, und ich habe fast wörtlich Gedankenfolgen zitiert, die meine orientalischen Freunde von heute beschäftigen.

Wie ist es denn gekommen, daß diese vor soviel hundert Jahren an den Ufern des Ganges gegebenen Ermahnungen ins moderne Bewußtsein zurückgekehrt sind? Vor langem schon sind, und immer mehr mit zunehmendem Einfluß Europas auf den Orient, christliche Missionare nach Asien gekommen. Ihr Proselytenmachen, die Angriffe, die sie gegen die alten lokalen Lehren richteten, erweckten die Eingeborenen aus ihrer Erstarrung und Gleichgültigkeit. Um ihre alten Theorien mit denen der Religion zu vergleichen, die sich ihnen mit der Anmaßung einer alleinseligmachenden Kirche aufdrängte, schlugen sie die alten Bücher nach. Von den halbgeöffneten Seiten ging ein Glanz aus, der wie das Feuer von einem Leuchtturm die nächtlichen Nebel zerteilte.

Noch einen anderen Grund gibt es für das Wiedererwachen des freien Denkens und des Rationalismus im Osten.

Im Besuch unserer Universitäten, in der Fühlung mit moderner Wissenschaft hat die intelektuelle asiatische Jugend gefunden, daß gewisse der sie gelehrten Prinzipien identisch seien mit jenen, zu welchen ihre Väter eine seltsame Intuition geführt und die sie in ihren Büchern niedergelegt hatten; so z. B. die Lehre von der Kausalität, von der unendlichen Bewegung der Materie und von der fortwährenden Wandlung der Körper.

So waren christliche Missionare, europäische Universitäten der indirekte Anlaß der jetzigen vedāntistischen und buddhistischen Bewegung. Der Okzident glaubte, dem Orient neben seinen Maschinen und Entdeckungen auch sein Geistesleben vermitteln zu können — und siehe da, auf spekulativem Gebiete muß er sich von dem totgeglaubten Volke sagen lassen, um wieviel höher, dem modernen Geiste entsprechender die einheimische Philosophie all die berührten Fragen gelöst habe. Ein neues Apostelturn macht sich auf, gleich jenem, das in den ersten Zeiten des Buddhismus die Wege überschwemmte, und diesmal bekehrt es nicht allein im eigenen Lande, sondern richtet sich gegen den Okzident, gegen Europa und gegen Amerika, wo die Bewegung schon ihre Stützpunkte gefunden hat.

Schon sind die Fälle nicht mehr vereinzelt, da Europa selbst, seine hohen und höchsten Schulen, die Rolle des Missionars übernommen und viele Orientalen dem Orient zurückgewonnen hat. Ich spreche von jungen Leuten, deren Väter oder Großväter Christen geworden waren, und die, ihrerseits in Missionen erzogen, als ausübende Christen nach Europa gekommen waren, nach einigen Jahren des Studiums, der Diskussionen, der Lektüre aber wieder umkehrten, nicht zu den niederen religiösen Formen oder dem pöbelhaften Aberglauben ihres gesunkenen Landes, sondern zum freien Denken, zur Philosophie des primitiven Buddhismus. Ich kenne viele solche, es sind künftige Ärzte, künftige Ingenieure. Sie haben sich als Geleitwort den Satz aus dem Fo-sho-hing-tsan-king gewählt: „Gehet, das Herz übervoll von Mitleid, in diese Welt, die der Schmerz zerreißt, lehret, und wo immer die Schatten und die Unwissenheit herrschen, entzündet eine Fackel!“

Für die buddhistischen Modernisten war es nicht so schwer,

einzusehen, daß mit ihrer Lehre von der möglichsten Reduzierung des Leides und dem Aufstieg zur geistigen Höhe das Leben der Massen in den elenden Verhältnissen des Proletariats, die den Menschen zum lebenden Werkzeug herunterdrücken, nicht zu vereinbaren sei. Von dieser Erkenntnis zum Sozialismus war nur ein Schritt, und viele Buddhisten sind ihn gegangen, während andere sich, abgesehen von politischer Reform, mit der Hebung der Volksbildung vor allem andern beschäftigen, um die zunächst Beteiligten selbst in den Stand zu setzen, sich (auf gut Buddhistisch) selbst zu Hilfe zu eilen. Eine der Umschreibungen buddhistischer Lebensregeln, wie sie jetzt in vielen Büchern zu lesen stehen, lautet: „Du wirst weder stehlen noch rauben, aber du wirst einem jeden helfen, die Früchte seiner Arbeit zu besitzen.“ Ein anderer solcher Kommentar, von dem indischen Gelehrten Professor L. Narasu verfaßt, lautet: „Der Geist des Buddhismus ist im wesentlichen sozialistisch, da er die Tat in Verbindung mit dem sozialen Ziele lehrt. Er ist jenem Industrialismus des unbarmherzigen Kampfes, der im Reichtum die höchste Errungenschaft menschlicher Anstrengung erblickt, durchaus entgegengesetzt ... Die Anhäufung des Kapitals in den Händen einiger weniger kann moralisch nicht gerechtfertigt werden. Denn das Kapital ist nicht, wie manche Ökonomisten behaupten, die Frucht persönlicher Ersparung, sondern vielmehr die Summe der den Produzenten entwendeten Anteile. Wo ist da ein Unterschied vom Diebstahl? ... Der Buddhismus verdammt den Diebstahl in allen seinen Formen, welchen Namen immer man ihm auch vorschützen möge.“

Nichtsdestoweniger darf man nicht glauben, daß der Buddhismus gegen Personen kämpfe. Solange der Buddhismus besteht, und das sind 2500 Jahre, hat er keine Verfolgung getrieben. Er ist die einzige Religion, deren Annalen von vergossenem Blute frei sind.

Das bist Du!

Von Christian Wagner.

Wenn der Brahmine wandelt durchs Gefild,
So grüßen ihn so freundlich und so mild
In innigem Verständnis, nah und ferne,
Zahlloser Blumen fromme Augensterne.
Es grüßen ihn, halb schüchtern und halb traut,
Die Blumenglocken mit verwandtem Laut;
Die abertausend Blütenfalter alle,
Wenn sie ihn sehen wandeln durch die Halle.
Das Palmgesinde, das am Wege sprießt,
Sich vor ihm ehrfurchtsvoll verbeugt und grüßt,
Die Tauben, die an Zweige festgebannt,
Die Fittiche zum Fluge ausgespannt,
Die rosigweißen Blütenvögel eben,
Sie möchten auf sein Haupt herniederschweben.
Die Blumenkelche, grüßen sie ihn nicht
Mit mädchenhaftem, schüchternem Gesicht?
Sie möchten wohl zum Liebsten ihn gewinnen,
Doch ihn durchzieht ein wunderbar Besinnen:
Ihm ist, als hätt' in längst entschwundner Zeit,
Rückwärts von jeder Rückerinnerung weit,
In tausende Atome noch zersplittert,
Sein Tausendstel als Blumenblatt gezittert,
Sein Tausendstel getragen ehedem
Auch solches prächtige Sternendiadem,
Den Schmeichellüften wonniglich gelauscht
Und fromme Huldigungen eingetauscht.

Udānavarga.

Eine Sammlung kanonischer Sprüche der Buddhisten, zusammengestellt von Dharmatrāta. Nach der tibetanischen Ausgabe des bKah-hgyur in englische Prosa übertragen von Rockhill, aus dem Englischen in deutscher Sprache und in deutschen Strophen wiedergegeben von Dr. Karl Seidenstücker und Dr. W. Bohn.

I. Kapitel: Vergänglichkeit.

1.

Der Sieger sprach den Weisheitsspruch:
Hört, Gläubige, meiner Rede zu!
Ich lös' das Siegel von dem Buch,
Ich heb' Erstarrung, Schlaf u. Fluch!
Und Freude, Frieden bring' ich euch.

2.

Der Sieger, der hochweise Herr,
Erhaben, machtvoll, mitleidsvoll,
Ein starker und vollendeter,
Er sprach, was ich euch künden soll.

3.

Zerfallen muß, was festgestaltet,
Was wächst, ist schon dem Tod geweiht,
Des Lebens warmer Hauch erkaltet,
Das harte Sterben grausam waltet,
Wo Leben ward im Lauf der Zeit;
Nur wer erwählt das Friedenskleid,
Wird leben in Glückseligkeit.

4.

Wer ist zum Jubelsang bereit,
Wenn ihn umzuckt der Flammentanz?
Ihr lebt in grauer Dunkelheit,
Sucht ihr denn nicht des Lichtes Glanz?

5.

Zerstreute Knochen, grau, vermodert,
Rollten herab vom Aschenwall
Nach rechts und links in jähem Fall.
O töricht Herz, das lacht und lodert!

6.

Wer kraftlos untertan bisher
Dem Elend des Geborenseins:
Will er's nur, kommt zur Allrast er,
Und nichts ruft mehr zur Welt des Scheins.

7.

Da sieht ein Mann Gefährten gehn
Den Arbeitspfad im Morgenrot,
Wird manchen abends nicht mehr sehn,
Und mancher findet morgens tot,
Die er gegrüßt beim Schlafengehn.

8.

In ihrer Jugend Blütenzeit
Sind viele Männer, viele Frau'n
Dem harten leidigen Tod geweiht.
Wer hat zum Leben noch Vertrau'n,
Ob ihn auch hüllt ein Lenzeskleid?

9.

Manch einer starb im Mutterschoß,
Ein zweiter sah den Tag und starb.
Langsam verfällt der seinem Los,
Und jäh fiel jener und verdarb.

10.

Alt ist der eine, jenem mait
Die Jugend noch, ein Kind ging fort:
Wie Frucht vom Baum zur Reifezeit
Fällt alles hin und welkt und dorrt.

11.

Ein Bangen und ein Zittern faßt
Die Frucht, die sich am Aste hielt:

Der Erdgebor'ne bebt und blasst,
Steigt vor ihm auf des Todes Bild.

12.

Sterblicher Menschen Leben gleicht
Dem farbenprächt'gen Blumenkrug,
Den dir die Hand des Töpfers gab;
Wenn er im harten Fall zerschlug,
Wird er zu Staub, wie wir im Grab.

13.

Sterblicher Menschen Leben gleicht
Dem kleinen Wurm im seidnen Ei,
Der auch nur da- und dorthin reicht,
Des Weg nur in der Hülle frei.

14.

Sterblicher Menschen Leben gleicht
Der Larve, die das Ei durchbiß:
Wo sie auch aus der Hülle schleicht,
Fällt sie in Todesfinsternis.

15.

Stets vorwärts rinnen ist die Weise
Des Stromes, nie kommt er zur Wende:
So eilt des Menschen Lebensreise,
Kehrt nie zurück in seine Hände.

16.

Im flüchtigen Glücke Schmerzen dunkeln,
Sein Licht verzittert ohne Spuren,
Wie wenn mit losem Stab Figuren,
Gezeichnet in den Wassern, funkeln.

17.

Und wie der Herr des Hirtenstabes
Treibt zage Tiere in die Hürde,
So lenkt Gebrest und Altersbürde
Die Menschheit hin zum Herrn des Grabes.

18.

So tätig wie des Baches Welle
Rinnt Tag und Nacht im Lebensflusse:
Je ferner sie der Bergesquelle,
Je näher kommt sie ihrem Schlusse.

19.

Dem Wächter wird so lang die Nacht,
Dem müden Wandrer fern das Ziel,
Ein langer Weg das Zirkelspiel
„Geburt und Tod" dem törigen Mann,
Der heiliges Wissen nicht gewann.

20.

Dies ist mein Kind, dies Gut ist mein,
So denkt verstrickt im Wahn der Tor.
Kann wirklich dem zu eigen sein
Die Kinderschar, des Goldes Glast,
Der bald doch selbst ist nicht mehr sein —
Wenn ihn die andre Welt umfaßt?

21.

Das Urgesetz der Menschen ist:
Ob einer Hab und Gut der Welt
Nach hundert oder tausend mißt,
Gewalt hat über ihn der Herr
Des Todes, daß er ihm verfällt.

22.

Aus vielen Teilen werden Dinge,
Auflösung ist ihr letztes Los.
Das Höchste stürzt, es brechen Ringe,
Der Trennung Not zerreißt das Band
Jedweder Lieb': In Todes Schoß
Führt jeder Weg aus Menschenland.

23.

Zuletzt nach jedem Leben greift
Der Tod, sein ist die ganze Saat.
Dem Laster und der Tugend reift
Der Samen aus der Blume „Tat".

24.

Wer Böses tat, den faßt die Pein,
Dem Guten lacht die Seligkeit.
Wer ohne Fehl dem Pfad sich weiht,
Der geht zur ewigen Ruhe ein.

25.

Die Heiligen, die den Weg gezeigt,
Die Heiligen, die sich selbst befreit,
Die Jünger, die sich ihm geneigt,
Dem Buddha dieser Weltenzeit,

Sie überwanden diesen Leib,
Dies Sammelding aus vielerlei,
Wertlos, der Toren Zeitvertreib.

26.

Es gibt im ganzen Weltenraum
Kein Eckchen, frei von Todesnot,
Nicht in der Himmel Rosenrot,
Nicht in der grünen Wellen Schaum.
Und steigst du in der Berge Schlucht,
Weh dir! du hast umsonst gesucht.

27.

Die vor uns waren, schieden ab,
Die nach uns kommen, lassen hier
Den morschen Leib. Wem Wissen gab
Erkenntnis, spricht: Was ich verlier',
Schafft mir nur Sorgen. Darum rein,
Begehrlos soll mein Wandel sein.

28.

Wenn einer, ernst, das Altern sieht,
Der Kranken Schmerz, der Toren Tod,
Verläßt das Haus er und entflieht
Dem Kerker und der Müh' Gebot.
Doch wer da sorglos bleibt im Haus,
Wie treibt der seine Sünden aus?

29.

Des Königs goldnes Prunkgefährt
Zerschellt, das Alter naht ihm sacht,
Wer andre im Gesetz belehrt,
Sich selber frei vom Altern macht.

30.

Du bist ein Tor, verlacht zuletzt,
Und gutes Werk war nie dein Fall.
Der Leib, an dem du dich ergötzt,
Er zerrt dich mit in den Verfall.

31.

Und wirst du hundert Jahre alt,
Der Herr des Todes faßt dich doch,
Die Krankheit kommt, und mit Gewalt
Nimmt sie den greisen Ahnen noch.

32.

Stets wechselnd und verändert rennt
Durch Nacht und Tag zum Tod der Tropf,
Mit Angst hob er zum Licht den Kopf,
Angst ist des Sterbens Element:
Er gleicht dem Fisch im Wassertopf,
Wenn unter ihm die Flamme brennt.

33.

Das Leben bricht durch Tag und Nacht,
Doch rückwärts kehrt es nimmermehr.
Es hastet vorwärts, Schlag auf Schlag,
Wogt auf und nieder, hin und her.

34.

Dem Fischlein gleicht das Leben, dem
Nur eine seichte Lache blieb,
Ein bischen See im harten Lehm:
Wem ist so kurze Freude lieb?
Das Leben jagt durch Nacht und Tag,
Wer ist da, der noch jubeln mag?

35.

Zerfall ist des Bestehens Schluß.
Des Greisen Körper, tief gebeugt,
Der Siechtum birgt und Siechtum zeugt,
Zerrinnen und verwehen muß.

36.

Bald liegt er auf dem Leichenfeld.
Wer achtet sein? Er denkt nicht, fühlt
Nicht, ob ein Grabkleid ihn umhüllt,
Ein morscher Stamm, vom Blitz zerschellt.

37.

Die Seuche droht ihm lebenslang,
Mit Schmutz und Kot ist er beschwert,
Vor Tod, vor Alter ist ihm bang:
Was ist denn solcher Körper wert?

38.

Hier wohn' ich, wenn es friert und schneit,
Da bau' ich mir mein Sommerhaus,
So denkt der Tor. Schon zerrt am Kleid
Zerstörung. Fühlt er nicht den Graus?

39.

Umschart dich auch mit treuem Sinn
Der Kinder Schwarm, der Herden Zahl:
Du kannst nicht fliehn zur Sippe hin,
Zu Eltern, zu den Kindern hin,
Bist ohne Zuflucht doch einmal.

40.

Nur dies und das, was ich getan,
Wenn ichs vollbracht, wirds mir zum Heil:
Wer sich ergeht auf solcher Bahn,
Dem wird nicht Krankheit, Tod nicht nahn,
Wird Greisenjammer nicht zuteil.

41.

Versenkt in tiefe Innenschau
Zur wandellosen Seligkeit,
Tritt ein in diesen Wunderbau,
Von Alter und Geburt befreit.
Der bösen Geister Heer erschlag',
Du, Heiliger, kehr' zum Frieden ein:
Dann wirst du frei von Nacht und Tag,
Geburt und Tod, „vollendet" sein.

Buddhismus und Tierschutz.

Von Dr. A. Führer-Binningen.[1])

. . . Der Buddha schärfte den Seinigen immer von neuem ein, den Geist der Liebe zu pflegen. Im Mettasutta des Suttanipāta heißt es: „Wie eine Mutter ihr Kind, ihr einziges Kind, mit ihrem Leben schützt, so soll man gegen alle Wesen unermeßliche Liebe erzeugen. Gegen alle Welt soll man unermeßliche Liebe erzeugen, nach oben, nach unten, nach der Seite, uneingeschränkt, ohne Feindschaft und Gegnerschaft. Stehend, gehend, sitzend, liegend, so lange man wach ist, soll man diese Gesinnung ausüben. Das nennt man ein Leben in Gott.“ Liebe, Mitleid, freundschaftliche Teilnahme und Gleichmut machen ein Leben in Gott aus; sie sind die „Vier Unermeßlichen“ oder die „Vier Leben in Gott“. Die Quelle der drei letzten aber ist die Liebe, die stets an der Spitze steht; sie wird, wie wir sahen, hoch über alle Werkheiligkeit gestellt. Alle Opfer, die fromme Könige darbringen, sind nicht ein Sechzehntel eines Herzens wert, das die Liebe erzeugt.

Überall in buddhistischen Ländern wird die Pflicht der Nächstenliebe auf die Tiere ausgedehnt; denn das erste Gebot des Pentalogs „Du sollst nicht töten“ wird von den Buddhisten auch noch so verstanden, daß man allen lebenden Wesen in jeder Hinsicht Schonung angedeihen lassen müsse. Das zweite Felsenedikt des berühmten buddhistischen Kaisers Indiens, Açoka Priyadarçin (263—226 v. Chr.) lautet: „Überall im Reiche hat der göttergeliebte König Heilstätten errichten lassen, Heilstätten für Menschen und Heilstätten für Tiere (Vorbilder der Tierheime und Tierasyle). Wo es keine für Menschen und Tiere zuträglichen Kräuter gibt, da hat er sie überall hinschaffen und anpflanzen lassen. An den Straßen hat er Bäume pflanzen und Brunnen graben lassen zum Gebrauche für Tiere und Menschen.“ Das erste Gebot fordert also zugleich die weitgehendste Nächstenliebe. Unendiche Liebe, Sanftmut

[1]) Nach einem Vortrag im Baselländischen Tierschutzverein zu Liesta: Bericht in der National-Zeitung, Basel 2. X. 13.

und eine die Grenzen des Natürlichen überschreitende Selbstaufopferung kennzeichnen die meisten Legenden in den Jātakas, „Geschichten aus früheren Geburten des Buddha". So verkündet in naiver Weise z. B. die Moral der Feindesliebe die Legende von den beiden Königen, die einander in einem Hohlweg treffen. Sie sind beide gleich gerecht, gleich alt, gleich berühmt, gleich mächtig — und es fragt sich, wer ausweichen soll. Da der eine nicht nur Gutes mit Gutem, sondern auch Böses mit Gutem vergilt, wird ihm der Vorrang zugestanden.

In nicht wenigen dieser Legenden — man könnte sie „Tierlegenden" bezeichnen — ist der Bodhisatta (d. h. der zukünftige Buddha) ein gutes und edles Tier. Hierher gehören Legenden wie die von dem aufopferungsvollen Gazellenbock, der um eines prächtigen Gazellenweibchens willen sein Leben zu opfern bereit ist und dann den gerührten König zu überreden weiß, daß er nicht nur die Gazellenherde verschont, sondern überhaupt die Jagd aufgibt; von dem Hasen, der sich selbst ins Feuer stürzt, um sich dem Gast als Braten darzubieten; von dem Affenhäuptling, der sich selbst zur Brücke über den Ganges macht, um sein Gefolge zu retten; von dem Affen, der einen in eine Untiefe gefallenen Menschen vom Tode rettet und den dieser nach Affenfleisch gierige Mensch töten will, wegen welcher Freveltat ihn ein schwerer Aussatz befällt; oder die Legende von dem Elefanten, der einem verirrten Wanderer den Weg aus dem Walde weist und ihm seine Zähne schenkt, worauf der Mann aus Habgier dem Elefanten auch die Zahnwurzeln herausschneidet und ihm qualvolle Schmerzen bereitet, alsbald aber von der Erde verschlungen wird und in die Hölle sinkt.

Wohl die berühmteste und in der ganzen buddhistischen Welt beliebteste aller dieser Legenden ist die Erzählung, in der beschrieben wird, wie der Bodhisatta eine hungrige Tigermutter sieht, die ihre Jungen auffressen will, und sich selbst zur Speise für diese tötet. Diese charakteristische Erzählung sei hier auszugsweise mitgeteilt: Schon in früheren Geburten hat der Herr innigste, uneigennützige Liebe gegen alle Geschöpfe gezeigt und sich mit seinem eigenen Wesen in alle Wesen versenkt. Er lebte einst als frommer Einsiedler im Walde; eines Tages wanderte er, nur von einem Schüler begleitet, im Ge-

birge umher. Da sah er in einer Felsenhöhle ein junges Tigerweibchen, von Hunger erschöpft, im Begriffe, ihre Jungen, die sich ihr, nach der Milch ihrer Euter dürstend, vertrauensvoll näherten, aufzufressen. Als der Bodhisatta sie erblickte, erbebt er, tapfer wie er war, voll von Mitleid ob des Nächsten Weh. Da schickt er seinen Schüler fort, Fleisch zu holen; das ist aber nur ein Vorwand, um allein zu sein. Denn er hat bereits den Entschluß gefaßt, sich über den Felsabhang hinabzustürzen, um das Leben der Tigerjungen zu retten und der Tigermutter als Speise zu dienen. Er begründet seinen Entschluß damit, daß dieser nichtige, irdische Leib keinen anderen Wert habe, als für andere hingeopfert zu werden. Außerdem werde er dadurch denen, die der Welt Gutes tun wollen, ein ermutigendes Beispiel geben, die Selbstsüchtigen beschämen, den Wohltätigen den Weg zum Himmel weisen und selbst alsbald die höchste Erleuchtung erlangen. Anderes wolle er nicht. „Aus Ehrgeiz nicht und nicht aus Ruhmsucht, nicht um des eigenen Heiles willen tu ichs, nein, nur um dem Nächsten wohlzutun. So wahr dies ist, möge es mir beschieden sein, hinwegzunehmen alles Leid der Welt und ihr das Heil zu bringen, wie die Sonne stets das Licht bringt, wenn das Dunkel sie verscheucht.“ Mit diesen Worten stürzte er sich in die Felsenhöhle hinab. Die Tigermutter wird aufmerksam auf das Geräusch, läßt ab von ihren Jungen und stürzt sich auf den Leichnam des Bodhisatta, um ihn zu verzehren. Als der Schüler zurückkommt und das Schauspiel sieht, ist er tief ergriffen und spricht einige Verse voll Verehrung für den erhabenen Meister.

Das unendliche Mitleid des Bodhisatta wird noch in vielen anderen derartigen Erzählungen verherrlicht. Im Bodhicāryāvatāra, oder „Eintritt in den zur Erleuchtung führenden Lebenswandel“ lesen wir: „Wer nach Erleuchtung zu streben gelobt hat, auf den sind die Hoffnungen aller Wesen gerichtet, und er ist verantwortlich für das Wohl aller Wesen. Vor allem muß er bereit sein, sich völlig aufzuopfern. Er muß aber auch alle Gebote der Religion und alle Regeln des guten Betragens befolgen, wie sie in den heiligen Texten niedergelegt sind. Unsere schlimmsten Feinde sind Zorn, Haß und Leidenschaft; diese gilt es zu bekämpfen: sie tun uns Böses, nicht unsere

Feinde. Auch diese müssen wir lieben wie alle anderen Geschöpfe; denn wenn wir die Geschöpfe lieben, erfreuen wir die Buddhas, wenn wir sie verletzen, verletzen wir die Buddhas. Den Buddhas und Bodhisattas, die um der Wesen willen so oft ihre Körper vernichtet haben, tut der Gutes, der den Wesen Gutes erweist; darum soll man auch denen, die uns viel Böses getan, nur alles Gute erweisen. Der Bodhisatta befleißigt sich von Anfang an, keinen Unterschied zu machen zwischen seinem Ich und dem Nächsten; sein Ich ganz und gar mit dem des anderen zu identifizieren, ist eine Art Geistesübung, die der Bodhisatta besonders eifrig betreibt." Diese Beispiele eines Höhenfluges, den der indische Geist im buddhistischen Denken genommen, mögen für unseren Zweck genügen.

Höchst interessant für die Geschichte der indischen Ethik im allgemeinen und der Liebe zu allen Wesen, die sich über die Menschen auch auf die Tiere erstreckt, im besonderen, ist ein Dialog zwischen dem Krämer Tulādhār und dem brahmanischen Asketen Jājali, im 13. Buche des Mahābhārata, des großen Nationalepos der Inder. Der Brahmane Jājali lebte als Einsiedler im Walde und gab sich den schrecklichsten Bußübungen hin. In Lumpen und Felle gekleidet, von Schmutz starrend, streifte er im Regen und Sturm durch den Wald, hielt strenge Fasten und trotzte jeder Unbill der Witterung. Einst stand er, in tiefe Meditation versunken, wie ein Holzpfosten, ohne sich zu rühren, im Walde. Da kam ein Vogelpärchen auf ihn zugeflogen und baute sich in seinem vom Sturm zerzausten und durch Schmutz und Nässe verknoteten Haare ein Nest. Als der Yogin (Asket) dies merkte, rührte er sich nicht, sondern blieb unbeweglich wie eine Säule stehen, bis das Vogelweibchen in das Nest auf seinem Haupte Eier gelegt hatte, bis die Eier ausgebrütet und die jungen Vögel flügge geworden und hinweggeflogen waren. Nach dieser gewaltigen Askese rief Jājali, von Stolz erfüllt, jubelnd in den Wald hinaus: „Den Inbegriff aller Frömmigkeit habe ich erreicht." Da antwortete ihm eine himmlische Stimme aus den Lüften: „Du bist an Frömmigkeit nicht einmal dem Tulādhār gleich, und nicht einmal dieser hochweise Tulādhār, der in Benares lebt, darf so von sich sprechen, wie du da redest." Da wurde Jājali sehr niederge-

schlagen und begab sich zu Tulādhār nach Benares, um zu sehen, wieso es dieser in der Frömmigkeit so weit gebracht habe. Tulādhār aber ist ein Krämer in Benares, woselbst er einen offenen Laden hält und allerlei Gewürze, Heilkräuter und dergleichen verkauft. Auf Befragen des Brahmanen Jājali, worin denn seine vielgerühmte Frömmigkeit bestehe, antwortet er mit einer langen Rede über Moral, die mit den Worten beginnt: „Ich kenne das ewige Gesetz mit allen seinen Geheimnissen; es ist unter den Menschen bekannt als die allen Wesen heilsame alte Lehre von der Liebe. Eine Lebensweise, welche mit völliger Harmlosigkeit oder doch nur mit geringem Harm für alle Wesen verbunden ist — das ist die höchste Frömmigkeit; nach dieser lebe ich, Jājali. Mit Holz und Gras, welches andere abgeschnitten ten haben, habe ich mir diese Hütte gebaut. Rotlack, Lotuswurzel, Lotusfasern, alle Arten von Wohlgerüchen, vielerlei Säfte, Tränke — mit Ausnahme von berauschenden Getränken — kaufe und verkaufe ich ohne Betrug. Derjenige, der ein Freund aller Wesen ist und sich stets an dem Wohl aller erfreut in Gedanken, Worten und Taten, der kennt das Sittengesetz. Ich kenne weder Gunst noch Ungunst, weder Liebe noch Haß. Ich bin gleich gegen alle Wesen: siehe, das ist mein Glück. Ich habe gleiche Wage für alle Wesen. Wenn einer sich vor keinem Wesen fürchtet, und kein Wesen sich vor ihm fürchtet, wenn einer für niemand Vorliebe hat und niemand haßt, dann wird er mit dem Brahman (der Allseele) vereinigt.“

Es folgt dann eine lange Auseinandersetzung über Ahimsā, das Gebot des Nichtverletzens. Es gibt kein höheres Gesetz als die Schonung aller Lebewesen. Darum ist auch die Viehzucht grausam, weil sie das Quälen und Töten von Tieren im Gefolge hat; grausam ist auch das Halten von Sklaven und der Handel mit lebenden Geschöpfen. Selbst der Ackerbau ist voll Sünde, denn der Pflug verwundet die Erde und tötet viele unschuldige Tiere. Der Asket Jājali wendet ein, daß ohne Ackerbau und Viehzucht die Menschen nicht bestehen und nicht Nahrung finden könnten, und daß auch Opfer unmöglich wären, wenn nicht Tiere getötet und Pflanzen vernichtet werden dürften. Darauf antwortet Tulādhār mit einer langen Erörterung über das wahre Opfer, welches ohne Verlangen nach

Lohn, ohne Priesterbetrug und ohne Tötung lebender Wesen dargebracht werden müsse. Schließlich ruft Tulādhār auch die Vögel, welche in Jājalis Haupthaar genistet hatten, als Zeugen für seine Lehre auf, und auch sie bestätigen, daß die wahre Religion in der Schonung aller Lebewesen bestehe. So klingt dieser ganz in buddhistischen Gedankenkreisen sich bewegende Dialog in ein Loblied des allgemeinen Tierschutzes aus.

Uposatha-Tag auf Ceylon.

Von Ludwig Ankenbrand.

Abend ist's, der Sonnenball verglühte,
Und die letzte goldne Glut verglomm,
Auch der letzte Feuerschein versprühte.
Silbermond mit deinem Glanze, komm!

Abend ist's, der Mond ist aufgegangen,
Silbern glänzt der See, gespenstergleich
Fallen Palmenschatten — dann ein Prangen,
Tausend Lichtlein glimmen allzugleich.

Feuerkerfe sind's, und die Laterne
Ihres Leib's zieht durch die Abendluft.
Meereswogenschwall braust aus der Ferne,
Aus den Kelchen rings strömt Balsamduft.

Da, ein Glockenschlag. — Aus Hüttchen kommen,
Die des Waldes Grün im Schutze hält,
Gelbgewandet, weiß gekleidet, still, die Frommen,
Die entsagt den Freuden dieser Welt.

In dem Saal, dem weißen, lichtgefüllten,
Sagt ein Mönch dem andern, was ihn drückt.
Klosterlaien auch, die weißverhüllten,
Nehmen acht Gelübde, hochbeglückt.

Tief gebeugt und Hand auf Hand gefaltet
Spricht das Volk der Zuflucht Worte nach,
Die des Thera Stimme, wohlgestaltet,
Gleich den heiligen Gelübden sprach.

Nacht ist's und der Kerzen Licht verglimmet,
Blütenduft steigt hoch zum Himmelszelt,
Und des Mondes volle Scheibe schwimmet,
Still, versilbernd diese Leidenswelt.

Kleine Mitteilungen.

Bhikkhu Sīlācāra, der bekannte und hochverehrte englische Gelehrte in Birma, hat den Ehrenvorsitz unserer Gesellschaft übernommen, was wir unseren Mitgliedern mit lebhafter Freude zur Kenntnis bringen. Nachstehend veröffentlichen wir seinen an unseren Geschäftsführer gerichteten Brief:

Bodhigon, Boundary Rd.,
Rangoon, 27. X. 1913.

Lieber Herr!

Ich erhielt Ihr Schreiben vom 1. d. M., welches mich einladet, Ehren-Vorsitzender Ihrer Gesellschaft zu werden, und ich nehme mit Freuden diese Einladung an.

Ich freue mich, aus dem mir übersandten Prospekt zu ersehen, daß Ihre Bemühungen, Betätiger des Buddhismus zu sammeln, von Erfolg gekrönt sind.

Es gibt in europäischen Sprachen viele Bücher über Buddhismus. Was jetzt not tut, ist ein lebendiger Erweis dafür, daß der Buddhismus, wo immer er in wirklichem Ernst besteht, durchaus kein Etwas ist, über das man schwätzen soll, sondern ein mächtiger Faktor in der Förderung des guten Lebens im weitesten und höchsten Sinne des Wortes. Die Welt ist voll von Geschwätz und Schwätzern. Die große Möglichkeit, ja die einzige Möglichkeit, die ein Buddhist hat, um auf eine solche Welt einen Einfluß auszuüben, besteht darin, daß er sich selbst nicht als einen bloßen Schwätzer, sondern als einen Täter erweist.

Allzeit der Ihre in dem Dhamma Sīlācāra.

Auf wiederholte Anfragen möchten wir nochmals darauf hinweisen, daß weder von unserer Gesellschaft noch von der „Zeitschrift für Buddhismus" auch nur im entferntesten beabsichtigt ist, irgend eine Religionsgesellschaft anzugreifen oder zu bekämpfen. Ein solches Unternehmen stände auch in einem krassen Widerspruche zu der erhabenen Lehre des Buddha, die höchste Toleranz allen Menschen gegenüber, gleichgültig welchen Glauben sie haben, gebietet. Niemals während der ganzen Zeit seines Bestehens hat der Buddhismus versucht, seine Lehren mit Gewalt anderen Menschen aufzudrängen; niemals ist ein Tropfen Blut durch irgend einen Jünger der Lehre für dieselbe gewaltsam vergossen worden. Gerade durch ihre milde und mit tiefer Liebe für alles Lebende erfüllte Weisheit vermochte sie einen gewaltigen Teil der Menschheit für sich zu gewinnen und erobert heute immer weitere Schichten unseres Abendlandes.

Unser einziges Ziel und Bestreben ist, zur Verbreitung der erhabenen Lehre unser Teil nach Kräften beizutragen; wer für sie empfänglich und reif ist, wird sie lieben lernen und mit Freuden als Stütze für sein eigenes Leben begrüßen.

Unter den einlaufenden Zuschriften und Anfragen wird bezeichnenderweise immer wieder eine Frage erörtert, auf welche ich hier, in der Annahme, daß sie für weitere Kreise Interesse hat, ausführlicher eingehen will:

Die Stellung Buddhas zur Fleischnahrung:

Die gelehrte buddhistische Schriftstellerin Frau Alexandra David hebt in dem Aufsatze dieses Heftes mit Recht hervor, daß der Buddhismus wohl nur eine starre Vorschrift kennt, nämlich die Heiligkeit alles Lebens einschließlich der Tierwelt. Ist in derselben auch nicht ausdrücklich auf das Verbot der Fleischnahrung hingedeutet, so kann es gar keinem Zweifel unterliegen, daß der Buddha des öfteren in seinen Reden an die Mönche von der Verwerflichkeit des Tiermordes spricht unter Bezugnahme auf Fleischnahrung. Aus den mancherlei Stellen will ich hier nur auf die Unterredung mit dem Hofarzt Jīvako hindeuten (siehe Majjhima-Nikāyo in der Neumann'schen Übersetzung Band II, 6. Teil, 5. Rede p. 51).

„Wer da, Jīvako, um des Vollendeten oder Vollendeten Jüngers willen das Leben raubt, der erwirbt zu fünf Malen schwere Schuld. Weil er da also befiehlt: „Geht hin und bringt jenes Tier dort herbei!" darum erwirbt er zum ersten Male schwere Schuld. Weil dann das Tier, zitternd und zagend herbeigeführt, Schmerz und Qual empfindet, darum erwirbt er zum zweiten Mal schwere Schuld. Weil er dann spricht: „Geht hin und tötet dieses Tier", darum erwirbt er zum dritten Mal schwere Schuld. Weil dann das Tier im Tode Schmerz und Qual empfindet, darum erwirbt er zum vierten Male schwere Schuld. **Weil er dann den Vollendeten oder des Vollendeten Jünger ungebührend laben läßt, darum erwirbt er zum fünften Mal schwere Schuld.** Wer da, Jīvako, um des Vollendeten oder Vollendeten Jüngers willen das Leben raubt, der erwirbt zu diesen fünf Malen schwere Schuld."

Ich dächte, gegen solche Deutlichkeit wäre ein Zweifel kaum möglich; ganz besonders wichtig ist im obigen Satze die Betonung, daß derjenige schwere Schuld erwirbt, der den Vollendeten oder einen seiner Jünger mit solcher tadelhaften Nahrung (also ausdrücklich Fleischnahrung) laben läßt. Noch deutlicher geht unser Standpunkt aus dem berühmten Felsenedikt des Königs Asoka hervor, durch welches er für sich, seinen Hof und das ganze Reich jeden Tiermord, sei es zu Opferzwecken oder zur Fleischnahrung, untersagt. Welche Rolle in der Lehre die Frage der fleischlosen Ernährung gespielt haben muß, erkennen wir ferner aus der Tatsache, daß alle Länder, welche der Buddhismus auf seinem Siegeszuge für sich eroberte, mit Annahme der Lehre auch stets die Tiertötung in jeder Gestalt abschafften.

Es wird nun immer wieder von Gegnern dieses Standpunktes eingeworfen, Buddha habe niemals und an keiner Stelle seiner Reden den Jüngern die Fleischnahrung direkt verboten. Hierbei handelt es sich um die praktische Seite der Frage, welche für uns und unsere Zeit gar nicht mehr in Betracht kommt. Man muß doch berücksichtigen, daß der ganze Orden Buddhas steht und fällt mit der Frage des Almosens. Er und seine Jünger waren unbedingt auf die mildtätige Unterhaltung durch die Laienanhänger angewiesen; infolgedessen mußte der Frage der Gastfreundschaft eine eminent

wichtige Rolle zukommen. In den Lehrreden an die Laienanhänger wird immer wieder darauf hingewiesen, welches Heil sie sich erringen, wenn sie den Vollendeten und seine Jünger mit Almosenbissen laben. Er hatte sie des öfteren durch seine Lehre ermahnt, nichts Lebendes zu töten und mußte damit rechnen, daß diese Laienanhänger ihn und die Schar seiner Mönche bei den öfteren Einladungen, bei ihnen zu speisen, oder bei der Gabe des Almosens an die Mönche, nur mit untadelhafter Nahrung versehen würden. (Jeder dem Orden angehörende Jünger durfte nur einmal am Tage feste Nahrung zu sich nehmen und wanderte zu diesem Zwecke, mit seiner Almosenschale versehen, von Haus zu Haus, bis solche gefüllt war. Schweigend hielt er sie den Gebenden hin, mußte unbesehen nehmen, was man ihm hineintat, und trug sie dann in seine Zelle, wo er den Hunger stillte und den Rest den Tieren gab.)

Würde nun ein Gastgeber, wovon uns jedoch nichts bekannt geworden ist, entgegen der Lehre einem Mönche unreine Nahrung (also Fleisch) vorgesetzt haben, so fiel dieses Vergehen auf ihn selbst zurück. Der Gast mußte in solchem Falle die Gabe annehmen und durfte durch Zurückweisen derselben die für den ganzen Orden so bedeutsame Gastfreundschaft nicht verletzen. Die in einigen Texten erwähnte Stelle, wonach der Schmied Cunda dem Buddha Eberfleisch vorgesetzt habe, daß derselbe daran erkrankt und nach drei Monaten gestorben sei, ist sicherlich Legende oder unrichtig übersetzt worden. Neumann weist in scharfsinnigen Untersuchungen nach, daß es sich nur um die sogenannten Ebermorcheln (eine Pilzart) gehandelt haben kann.

Es wird nun öfters auf jene Rede hingedeutet, deren erste Sätze immer anfangen: „Nicht durch Enthaltsamkeit von Fleisch ist einer rein." Ich glaube, der Sinn dieser Rede ist sofort verständlich, wenn man sich das Wort „allein" jedesmal nach „Fleisch" eingeschaltet denkt.

Für uns kann wohl, wenn wir uns tiefer in den Geist dieser humanen Lehre versenken, die Wahrheit der Ansicht, daß Buddha jeden Fleischgenuß für sich, seine Jünger und die Allgemeinheit verworfen habe, nicht zweifelhaft sein. — O. S.

Buddhistische Bruderschaft. Die Mahābodhi-Society hat vor kurzem die „Buddhistische Bruderschaft" (Buddhist Brotherhood) ins Leben gerufen. Dieselbe soll ein Mittelpunkt aller wahren Anhänger und Freunde des Buddhismus in Ceylon, Indien, Birma, Siam, China, Japan, Europa und Amerika werden.

Ein buddhistisches Armen-Hospital. Mrs. Forster (Honolulu), eine treue Anhängerin des Buddha, hat dem Generalsekretär der Mahābodhi-Society die Summe von 60 000 Rupien zur Errichtung eines buddhistischen Armen-Hospitals in Colombo überwiesen.

Eine Gesellschaft für Erziehung und Unterricht in Ceylon wurde am 3. November 1913 von neun vornehmen Ceylonesen ins Leben gerufen. Der Zweck der Gesellschaft ist die Förderung der Erziehung und des Unterrichts unter den Buddhisten Ceylons durch Gründung von Schulen, Colleges usw. Als Grundfonds wurden 18 000 Rupien auf der Bank von Madras deponiert. Die jährlichen Ausgaben werden auf 25—30 000 Rupien geschätzt. Die Adresse des Hauptquartiers der Gesellschaft ist Srinagar, No. 55, Colpetty, Colombo.

Das Evangelium Buddhas von Dr. Paul Carus wird im März dieses Jahres in einer zweiten deutschen Ausgabe erscheinen, nachdem das Buch dreizehn englische Auflagen erlebt hat und in sieben fremde Sprachen übersetzt worden ist. Die neue Auflage wird eine in feinster Ausführung gehaltene, mit zahlreichen Illustrationen geschmückte Prachtausgabe sein. Die Künstlerin Olga Kopetzky hat eingehende Studien an den Skulpturen und Wandmalereien in den Ajantā-Höhlen gemacht, und so atmen die Illustrationen den Geist der klassischen Periode buddhistischer Kunst. Von der ersten Auflage unterscheidet sich die neue Ausgabe durch Neuaufnahme wichtiger Texte und durch zahlreiche Verbesserungen im Einzelnen. Auch ist in ihr die Pāli-Terminologie (gegenüber der Sanskrit-Terminologie in der ersten Auflage) eingeführt worden. Der Preis des Buches soll so niedrig sein, daß auch der minder Bemittelte sich das der Erbauung in hohem Maße dienende Werk anschaffen kann. Die Offizin W. Drugulin, Leipzig, ist mit dem Druck und der buchhändlerischen Auslieferung betraut worden, während die neue Ausgabe selbst von einem deutschen Fachgelehrten hergestellt ist.

Japanischer Buddhismus und christliche Mission. Die Gefahren, welche dem Buddhismus, wie ihn die Pāliliteratur lehrt, von seiten des japanischen Sektenbuddhismus drohen, beleuchtet unfreiwillig in schönster Weise ein in Hannover gehaltener Vortrag, über welchen der Hannoversche Courier vom 9. X. 13 berichtet:

In der Versammlung des Wissenschaftlichen Predigervereins sprach am Dienstag Superintendent D. theol. Schiller aus Kyoto in Japan über Einwirkungen der christlichen Kulturwelt auf den Buddhismus in Japan. Die geistige Kultur Japans rührt von Korea und China her. Aber die japanische Kultur ist stark nationalistisch. Das von den Portugiesen im Mittelalter gebrachte Christentum wurde abgelehnt. Japan wurde völlig gegen das Ausland abgeschlossen aus Nationalismus. In neuerer Zeit hat sich Japan gerade aus nationalistischen Gründen der äußeren Kultur Europas erschlossen (Wissenschaft, Kriegskunst). Die geistige Kultur des Westens wird noch immer abgelehnt, weil man den Individualismus des Christentums fürchtet. Von den eigentlichen Vätern des Buddhismus gibt's in Japan keine Bildsäulen, sondern nur von den japanischen

Heroen, die den Buddhismus dort eingeführt haben. Auch in seiner lehrhaften Ausprägung hat der Buddhismus eine eigentümliche Richtung genommen. Er hat dort zwei besondere Sekten gebildet, und zwar in der Richtung des Christentums. Ferner hat der Buddhismus in Japan eine starke Wendung zum Monotheismus genommen, auch legt er mehr Wert auf Persönlichkeitskultur und sittliche Tatkraft. Eine dritte Sekte, an Bekennerzahl den beiden anderen überlegen, lehnt die Durchdringung des Buddhismus mit christlichen Elementen fanatisch ab. Dennoch geht die Entwicklung des Buddhismus in der Richtung des Christentums immer weiter, und wenn die Vertreter der christlichen Kultur dem Buddhismus entgegenkommen, so ist zu erwarten, daß der Buddhismus schließlich zum Christentum übergeht. Sicher hat der japanische Buddhismus eine Wendung von der Weltverneinung zur Weltbejahung genommen. Vor einigen Jahren noch wurde von der Regierung den Provinzialbehörden die Erhaltung der Schintotempel, die Pflege der Religion, auch bei der Jugend, empfohlen. Aber das reaktionäre Ministerium wurde gestürzt, und so ist freie Bahn für die Westkultur. Diese macht sich geltend in der Stärkung des Individualismus. Japan hungert heute geradezu nach Persönlichkeit. An diesem Punkte dringen christliche Elemente immer stärker in den Buddhismus ein. Verstärkung der monotheistischen Gottesanschauung, Anwachsen der Überzeugung von einer persönlichen Fortexistenz des Menschen nach dem Tode und ähnliches sind die Merkmale dieser Entwicklung.

Eine beachtenswerte neue Zeitschrift. Im vorigen Jahre ist von Magnus Schwantje in Berlin eine Monatsschrift gegründet worden, die den Namen „Ethische Rundschau" führt und alle wichtigen Bestrebungen, vornehmlich aber solche, die von den anderen Blättern zu wenig unterstützt oder gar unterdrückt werden, fördern soll. Die „Ethische Rundschau" ist die einzige deutsche Zeitschrift, die die Bestrebungen, denen wir Buddhisten den höchsten Wert beimessen, nämlich den Schutz aller Schwachen, besonders der Tiere und der Kinder, den Vegetarismus, den Kampf gegen die Vivesektion, den Kampf gegen das Jagdvergnügen, die Friedensbewegung, den Kampf gegen den Alkoholismus und die übrigen Bestrebungen zur Veredlung der Lebensweise mit besonderem Eifer fördert und die auch auf den asketischen Charakter der echten Moral hinweist. Der philosophische Standpunkt des Herausgebers wird dadurch gekennzeichnet, daß die Bildnisse Schopenhauers und Richard Wagners nebst Aussprüchen über die Mitleidsmoral die Titelseite jedes Heftes schmücken. Berühmte Schriftsteller, darunter auch etliche bekannte Freunde des Buddhismus, sind Mitarbeiter der neuen Zeitschrift.

Chinesischer Buddhismus. In einem Leitartikel der „Frau der Gegenwart" beschäftigt sich Marie Wegner mit der Entwicklung des Frauenrechtes in China und dabei auch mit den Einflüssen, welche die Frau in

China bisher trafen. Dabei kommt auch die Gedankenwelt des chinesischen Buddhismus zu ihrem Rechte. Frau Wegner schreibt (1. Oktober 1913, S. 3):

Man stelle sich vor, wie es auf diese Frauen wirken mußte, unter den Einfluß der indischen Philosophie, besonders des Buddhismus zu gelangen, der ihre Phantasie und ihr Gefühlsleben mit Nahrung versah, es anregte und erfüllte, ähnlich wie das Christentum in seinen Anfängen es für die Bevölkerung Europas tat. Was es für sie bedeuten mußte, wenn zur Nacheiferung, als Ideal, ein Leben vor sie gestellt wurde, das sich der Erlösung der Menschheit von den Übeln, die ihr auf Erden anhaften, gewidmet hat; wenn die Zartheit der Mutterliebe zum Gedanken der Göttin der Barmherzigkeit entwickelt wurde, deren besonderes Gebiet die Werke der Gnade, der Fürsprache und des Wohltuns sind, die für die Schwachen und Hilflosen sorgt und daher die Frauen und Kinder unter ihren besonderen Schutz nimmt. Dies beeinträchtigte nicht die Lehre des Konfuzius von dem „Himmel" droben, von dem die Menschen ihr Gewissen herleiten und auf den ihre Sittenlehre sich gründet, die das Fundament ihrer ganzen sozialen Organisation ist, die wiederum nur einer erweiterten Auffassung der Familie entspricht. Als der Buddhismus sich ausbreitete, nahm er die verschiedenen Legenden und Sagen in sich auf, die dem Volke des Landes, in das er eindrang, teuer waren, und schuf ein Heer von Heiligen und Teufeln von mannigfaltiger Gestalt, die Idee eines Fegefeuers und von Stätten der zukünftigen Belohnung und Verdammnis, die der Lehre des Konfuzius fremd waren, und die der Phantasie eine Nahrung boten, deren die Frauen sich schnell genug bemächtigten. Betrachtet man die Gebräuche bei dem Gottesdienst in China oder bei der griechisch- oder römisch-katholischen Kirche in Europa, so erstaunt man über die Tatsache, daß die Phantasie der Menschen sich in wunderbar ähnlichen Bahnen bewegt haben muß, um so ähnliche Ergebnisse in so verschiedenen Teilen der Welt und unter so verschiedenen Verhältnissen hervorzubringen.

Eine Staatsreligion für China? Wie der in Shanghai erscheinende „Chinese Recorder" in seiner Septembernummer berichtet, ist in Peking eine starke Bewegung im Gange, den Konfuzianismus zur Staatsreligion in dem neuen China zu machen. Man arbeitet daran, in den Verfassungsentwurf den Satz hineinzubringen: „Der Konfuzianismus soll die Staatsreligion Chinas werden, während dem chinesischen Volke stets Religionsfreiheit gewahrt werden soll." In der klaren Erkenntnis der bedenklichen Folgen eines solchen Schrittes ist in Peking sofort ein Komitee zusammengetreten, um eine Gegenbewegung zu organisieren. Der „Chinese Recorder" schreibt dazu u. a.: „Wir wünschen keine Begünstigung des Christentums, alles, was wir fordern, ist ein offenes und freies Feld, und wenn wir Gewissensfreiheit für die Anhänger des Christentums fordern, sind wir durchaus bereit, sie auch den anderen zuzugestehen. An der Erhaltung der Gewissensfreiheit sind Taoisten, Buddhisten und die Mohammedaner sämtlich stark interessiert, denn die Regierung kann jenen Schritt nicht tun und

doch zugleich alle anderen Religionen unparteiisch behandeln. Den Konfuzianismus zur Staatsreligion machen, bedeutet nicht nur eine Maßregel zur Beschränkung der Freiheit der anderen Religionen, sondern es muß auch auf Streit und Zwietracht hinauslaufen. Es liegt also in diesem Schritte noch viel mehr als die Vermischung von Religion und Politik, die an sich schon hinlänglich unweise ist, um dagegen zu protestieren. So weitreichend sind die damit zusammenhängenden Fragen, daß fortan jede mögliche Anstrengung gemacht werden sollte, um durch öffentliche Versammlungen, Zeitungsartikel und Eingaben an die Nationalversammlung deren Mitglieder von der Unbilligkeit und Unweisheit dieses Vorschlags zu überzeugen."

(Deutsche Volkszeitung, Hannover, 2. XI. 13.

ZEITSCHRIFT
FÜR BUDDHISMUS
UND VERWANDTE GEBIETE
HERAUSGEGEBEN VOM BUND FÜR BUDDHISTISCHES LEBEN
SCHRIFTLEITUNG: DR. WOLFGANG BOHN, HALLE A. S.

I. Jahrgang | März/April 1914 | Heft 5/6

Legenden aus dem Leben des Buddha.

Alten Texten des buddhistischen Kanons nacherzählt von
Dr. Erwin Hylander.

I. Erzählungen und Herrnworte aus dem Udāna.

1. Suppavāsā (Udāna II, 8).

Als der Herr einstmals in einem Walde bei Kundiyā weilte, lag eine Frau Namens Suppavāsā sieben Tage in schweren Geburtswehen und litt große Pein. In ihren qualvollen Schmerzen fand sie in folgenden drei Gedanken Trost und Beruhigung: „Vollkommen erleuchtet wahrlich ist der Herr, der eine Heilslehre verkündet, die zur Befreiung von einem so grimmigen Leiden führt! Auf dem rechten Wege wahrlich wandelt die Jüngergemeinde dieses Herrn, denn derselbige Weg führt zur Befreiung von einem so grimmigen Leiden! Selig, o selig ist das Nibbāna, wo solches Leid nicht mehr vorhanden ist!“

Und Suppavāsā rief ihren Gatten zu sich und sprach zu ihm: „Lieber, meine Pein ist groß. Ich bitte dich, gehe hin zu Buddha, dem Herrn, wirf dich zu seinen Füßen nieder, huldige ihm in meinem Namen. Sage dem Herrn, wie sehr ich leide und berichte ihm die drei Gedanken, die mir in meiner Qual Trost und Beruhigung gewähren!“

Und der Mann begab sich zu dem Meister und sprach die Worte, die sein Weib ihm aufgetragen hatte. Der Herr aber antwortete ihm und sprach: „Suppavāsā soll gesund sein und

einen gesunden Sohn gebären!" Und diese Worte des Herrn gingen zur selbigen Stunde in Erfüllung.

Als nun der Mann in seine Wohnung zurückkehrte und sah, daß Suppavāsā nach der Geburt eines gesunden Knaben wohlauf und gesund war, verwunderte er sich und dachte: „Das ist fürwahr wunderbar und erstaunlich! Groß, wahrlich, ist die geistige Kraft und die Macht des Vollendeten!"

Suppavāsā aber war froh und glücklich und sprach zu ihrem Gatten: „Lieber, ich bitte dich, gehe abermals zu dem Herrn, berichte ihm, daß ich wohlauf bin, nachdem ich einem gesunden Knaben das Leben gegeben habe, und bitte den Herrn, indem du ihm in meinem Namen huldigst,daß er mitsamt seiner Mönchsgemeinde von morgen ab sieben Tage lang das Mahl bei mir einnehmen möge."

Der Mann begab sich zum Meister und sprach, wie ihm gesagt war. Damals nun war der Herr mitsamt der Mönchsgemeinde von einem Laienanhänger, welcher des ehrwürdigen Mahāmoggallāna Versorger war, für den folgenden Tag zu Gast geladen worden. Dieser Mann verschob zu Gunsten der Suppavāsā seine Einladung auf später. Da nahm der Herr Suppavāsās Einladung stillschweigend an.

Und Suppavāsā wartete sieben Tage dem Buddha und der Mönchsgemeinde eigenhändig auf, indem sie auserlesene harte und weiche Speisen vorsetzte.

Der Herr aber erfreute Suppavāsā durch religiöse Belehrung. Er redete zu ihr von dem Segen des Gebens und sprach:[1] „Eine fromme Laienjüngerin, welche Nahrung spendet, spendet dem, der sie empfängt, vierfachen Segen, nämlich langes Leben, Schönheit, Glück und Kraft. Dieser Segen aber fällt auf den Spender selbst zurück, und so wird dem Geber durch seine Gabe langes Leben, Schönheit, Glück und Kraft hienieden und in himmlischer Welt zuteil werden. Zur Himmelswelt wird gelangen, wer den Geist in sich vollkommen ertötet und ein lauteres Leben führt."

Nach dem Mahle nun beugte sich der ehrwürdige Sāriputta, der Heerführer des Gesetzes, über das neugeborene Knäblein

---

[1]) Über diese Worte des Buddha vergl. Aṅguttara IV, 57.

und sprach zu ihm: „Kindlein, mögest du gesund bleiben, möge kein Mangel dich bedrücken, möge kein Elend dir nahen!"

Als Suppavāsā sah, wie der große Jünger des Meisters zu ihrem Kinde also sprach, ward sie hocherfreut, und Glück zog in ihr Herz ein.

Der Buddha, welcher gewahr wurde, wie froh und glücklich Suppavāsā war, fragte sie und sprach: „Möchtest du dir wohl noch so einen Sohn wünschen, Suppavāsā?" Suppavāsā aber antwortete: „Herr, ich wünsche mir noch sieben solche Söhne."

Da tat der Herr zur selbigen Stunde folgenden ernsten Ausspruch, nachdem er den Sinn jener Worte erkannt hatte: „Wer nicht ernst und tief nachdenkt, den übermannt das Elend unter der Maske der Freude, das Widerwärtige unter der Maske des Angenehmen und das Leid unter der Maske des Glücks."

2. Die Motten (Udāna VI, 9).

Als der Herr einst im Jeta-Hain bei Sāvatthi, in der Einsiedelei des Anāthapindika weilte, saß er in einer stockfinsteren Nacht draußen im Freien, und im Parke rings umher brannten Öllampen. Es wurden aber ungezählte Schwärme von Motten durch das Licht der Öllampen angezogen; sie umschwirrten die Flammen, versengten sich und verbrannten. Der Herr sah aber, wie die Motten in Haufen an die Flammen heranflogen und elend vebrannten, und rief: „Sie fallen, sie fallen!" Und indem er den Sinn dieses Vorganges erkannte, sprach er die feierlichen Worte: „Sie eilen herzu und gelangen doch nicht zum Wesen der Dinge. Sie verstricken sich immer wieder in neue Fesseln und fallen in die Flammen, wie die Motten, indem sie durch das, was sie sehen und hören, irregeführt werden."

3. Die Tierquäler (Udāna II, 3 und V,4).

Als der Herr eines Morgens nach Sāvatthi ging, um seine Speise zu erbetteln, traf er auf dem Wege eine Schar Kinder, die sich damit belustigten, Fische zu quälen. Der Herr blieb stehen und sagte: „Ihr Kinder, ihr fürchtet euch doch vor Schmerzen? Schmerzen sind euch gewiß nicht angenehm?" Die Kinder erwiderten: „Freilich, Herr, fürchten wir uns vor Schmerzen; Schmerzen sind uns nicht angenehm." Da sprach

der Herr die ernsten Worte: „Wenn ihr euch vor Schmerzen fürchtet, wenn Schmerzen euch unangenehm sind, dann hütet euch, anderen Wesen Qual zu bereiten, sei's im geheimen, sei's offen vor aller Welt. Denn wenn ihr andere Wesen quält, werdet ihr selbst von Schmerzen niemals frei werden hier im Leben sowohl wie nach dem Tode."

Ein andermal sah der Herr auf demselben Wege junge Burschen, die mit Stöcken auf eine kleine Schlange einschlugen. Der Buddha sprach zu ihnen: „Wer für sich selbst Glück erstrebt und dabei andere Wesen quält, die sich doch auch nach Glück sehnen, der wird nach dem Tode nicht glücklich werden. Wohl aber wird nach dem Tode derjenige glücklich, der hienieden für sich selbst Glück erstrebt, ohne dabei andere Wesen, die sich ebenfalls nach Glück sehnen, zu quälen."

4. Der Dämon (Udāna I, 7)

In der Nähe der Stadt Pāvā war ein altes Wahrzeichen, das man das Ajakalāpaka-Wahrzeichen nannte. Dies war eine verrufene Stätte, an der niemand weilen wollte, denn daselbst trieb ein grauenerregender Dämon sein böses Wesen.

Nun begab es sich, daß der Herr, als er sich einstmals in Pāvā aufhielt, während einer stockfinsteren Nacht bei strömendem Regen unter freiem Himmel bei dem Ajakalāpaka-Monument meditierend saß. Der Dämon wollte dem Meister Entsetzen und haarsträubende Furcht einflößen; er begab sich unhörbar leise in seine unmittelbare Nähe und rief, nachdem er dreimal einen grauen- und grausenerregenden Schrei ausgestoßen, mit gellender Stimme: „Asket, dies ist dein böser Geist!"

Der Herr aber, welcher den Sinn dieser Begebenheit erkannte, antwortete ruhig: „Ein Brāhmana, der in seinen Pflichten vollkommen ist, ist erhaben über alle Dämonen und Unholde."

5. Nandas Himmelfahrt (Udāna III, 2).

Als der Herr einstmals zu Sāvatthi im Jeta-Hain weilte, sprach der ehrwürdige Nanda, der Stiefbruder des Herrn, zu einigen seiner Mitmönche: „Freunde, ich bin des mönchischen

Lebens überdrüssig und habe die Absicht, in das Weltleben zurückzukehren."

Die Mönche erzählten diese Worte Nandas dem Meister wieder, und der Herr ließ Nanda zu sich kommen und fragte ihn: „Ist es wahr, was man sich erzählt, Nanda, daß du des mönchischen Lebens überdrüssig geworden bist?"

„Ja, Herr," antwortete Nanda.

„Und warum?" fragte der Buddha.

Nanda erwiderte: „Herr, als ich aus einem Hause trat, erblickte ich eine Frau, die mit ihrem lockigen Haar berückend schön aussah. Dieselbe schaute mich an und sprach: ‚Komm', Edler, komm' zu mir!' Und ich kann den Anblick dieser berückend schönen Frau nimmer vergessen. Dies, Herr, ist der Grund, weshalb ich des mönchischen Lebens überdrüssig geworden bin."

Nach diesen Worten ergriff der Herr den ehrwürdigen Nanda am Arm, und beide gelangten auf dem Wege der Extase so schnell, wie ein starker Mann den gestreckten Arm beugt oder den gebeugten Arm streckt, in den Himmel der dreiunddreißig Götter. Hier warteten gerade fünfhundert himmlische Nymphen dem Götterfürsten Sakka auf.

Der Buddha fragte Nanda: „Wer ist wohl schöner, Nanda, diese fünfhundert himmlischen Nymphen oder jene Frau von berückender Schönheit, deren Anblick du nicht vergessen kannst?"

Nanda antwortete: „Herr, jene Frau von berückender Schönheit kann mit diesen fünfhundert himmlischen Nymphen überhaupt nicht verglichen oder zusammengestellt werden. Sie nimmt sich diesen Nymphen gegenüber aus wie ein verbranntes Affenweibchen, dem Ohren und Nase abgeschnitten sind."

Der Meister sprach: „Freue dich Nanda, freue dich Nanda! Ich verbürge dir den Besitz dieser fünfhundert himmlischen Nymphen!"

„Wenn der Herr mir," entgegnete Nanda, „den Besitz der fünfhundert Nymphen verbürgt, dann, Herr, soll mir das heilige Leben eine Lust sein."

Nach diesen Worten verschwand der Herr mit Nanda aus

dem Himmel der dreiunddreißig Götter und erschien wieder im Jeta-Hain bei Sāvatthi.

Es verbreitete sich aber unter den Mönchen die Kunde: „Der ehrwürdige Nanda führt das mönchische Leben weiter um fünfhundert himmlischer Nymphen willen, deren Besitz der Herr ihm verbürgt hat."

Und die Mönche zogen sich von dem ehrwürdigen Nanda zurück, mieden ihn und ließen ihn beiseite liegen, indem sie sagten: „Ein niedriger Mensch, eine Sklavenseele ist dieser Nanda, denn er führt das heilige Leben ja nur um der fünfhundert himmlischen Nymphen willen, deren Besitz der Herr ihm verbürgt hat."

Als nun der ehrwürdige Nanda gewahr wurde, wie seine Mitmönche sich von ihm zurückzogen, ihn mieden und beiseite liegen ließen, ward er von tiefer Scham und Reue ergriffen und widmete sich von nun an mit heiligem Ernst seinen geistlichen Pflichten. Und in nicht gar langer Zeit erreichte er einsam, abgesondert, in unermüdlichem Ringen jenes höchste Ziel, um dessentwillen edle Söhne aus dem Hause fort in die Hauslosigkeit ziehen, und er erkannte: „Vernichtet ist die Wiedergeburt, geführt ist das heilige Leben, was zu tun war, ist getan, nicht gibt es mehr ein ferneres Dasein."

Und der ehrwürdige Nanda begab sich alsbald zu dem Herrn, begrüßte ihn ehrfurchtsvoll und sprach: „Herr, ich entbinde den Herrn von jenem Versprechen hinsichtlich des Besitzes der fünfhundert himmlischen Nymphen."

Der Buddha, welcher erkannte, daß der ehrwürdige Nanda das höchste Ziel erreicht hatte, antwortete: „Da dein Gemüt, o Nanda, ohne mehr zu haften, von den Grundübeln befreit ist, so bin auch ich befreit von diesem meinem Versprechen."

Und indem der Herr den Sinn dieser Begebenheit erkannte, tat er zur selbigen Stunde folgenden feierlichen Ausspruch: „Ein Mönch, der sich aus dem Sumpf gerettet und den Stachel sinnlicher Lust zerbrochen hat, wird in Glück und Leid nicht mehr erschüttert, nachdem der Wahn in ihm vernichtet ist."

Der feste Ruhepunkt.

Drei Erzählungen eines Asketen.

Von U. Koṇḍañño, buddhistischer Mönch im Inselkloster zu Dodanduwa auf Ceylon.

I. Asketenglück.

Einst überstiegen zwei Mendikanten den so gewaltigen Gebirgsstock des Siripada. Nach hartem Aufstiege erreichten beide — der Lehrer, ein älterer Thero, und sein Schüler, ein noch junger Bhikkhu — die oberste Spitze dieses herrlichsten Punktes Ceylons. Ermüdet von den starken Anstrengungen, mit denen der Aufstieg verbunden ist, machten sie sich ein dürftiges Lager in der Unterkunftshütte zurecht, wo sie denn auch bald einschliefen. — Bald hernach erwachte der junge Mönch, und da er von jeher eine große Freude daran hatte, im Mondenscheine zu meditieren, so verließ er die Hütte und ging ins Freie.

Doch wie war er erstaunt, als er in das Freie trat und nicht tiefe Nacht, sondern einen herrlichen, noch nie gesehenen Sonnenuntergang wahrnahm, dessen Glanz und großartige Schönheit sich über den ganzen Himmelsraum, von Horizont zu Horizont, erstreckte. Schnell ging er an den Westausgang der Plattform, um auf deren Schwelle sitzend mit aller Aufmerksamkeit diese nie beobachtete Naturschönheit sich nicht entgehen zu lassen.

Wie ein rotglühender mächtiger Ball senkte sich die Sonne von Minute zu Minute tiefer, um von goldig umrandeten, purpurroten Wolken bald frei, bald durchzogen, weit über Colombo in den offenen Ozean hinabzusinken, dessen lichtumflutete Wogen widerstrahlten, als wollten sie mit der Sonne sich messen. Das große Lichtmeer, in dem das Tagesgestirn sich befand, stieg immer höher zum Zenithe empor und ging in ein smaragdes, dann olivenfarbenes Transparent über, bis es sich hernach in harmonischen Übergängen in ein Ultramarin-violett verlor. Während auf der Westseite nur wenige und langgezogene, feine, rötliche Wölkchen sich um die Sonne scharten, war das dunkle Kolorit der Ostseite zum Teile von blendend weißen, in reines Silber überfließenden, kräftig markierten

Wolkenbergen bedeckt, hinter deren Schutze das silberne Nachtgestirn sich versteckt hielt, um hervorzubrechen, sobald die letzten Sonnenstrahlen ihre Wirkung verloren. Jeder Moment brachte eine neue Veränderung auf dem ganzen Himmelsplane. Die Nacht brach jählings herein, und der Mond zögerte keinen Augenblick, um seine Reize nicht mehr zu verbergen. Die Wolken traten zurück, und nun dominierte dieses Silbergesicht der Nacht in weiter Entfernung, von einem märchenhaften Lichtreif umzogen. Sein sanftes Leuchten, das ruhig die Augen vertrugen, als wäre es der Augenstern eines lieben Bruders, durchflutete die von leisem Windhauch durchzogene Landschaft als wohltuende Entschädigung für die drückende Schwüle des Tages.

„Ja, ja!" dachte der Mönch, im ganzen Gemüte von diesem Naturwunder ergriffen: „Du gestaltloser Himmel zeigst uns mehr, als Bücherweisheit. Tagtäglich, in jedem Momente, bringst du näher mit herrlichen Farben dem dich beachtenden Menschenkinde die große Wahrheit der Natur, daß alles vergeht, noch während es zu entstehen sucht. Durch Jahrtausende zauberst du von Augenblick zu Augenblick tausende, ja unzählbare neue Bilder vor das staunende Auge! Ohne je zu ermüden, immer Neues, niemals noch Gesehenes, nie Gewesenes! O du reine, keusche Natur, wie offen und kindlich trägst du dein weises Wesen zur Schau.

Wohin ist die Wolke, die ich noch vor einer Minute sah? — Wohin ist sie entflohen? — Ist diese es? Oder jene? — Hast du wohl nicht mir zum Entzücken in hunderterlei Farben dein Kleid gewechselt? — Warst du denn vorher nicht weiß? Und bist du jetzt nicht grau — oder blau? Ja, gibt es denn wohl überhaupt eine weiße, blaue, rote oder goldgelbe Wolke? — Wer bist du Wolke? Bist du Farbe, bist du Licht? — Bist du Geschmack oder Geruch? — Bist du durch sichtbaren Glanz oder durch unsichtbare Rauhheit? — Bist du Schwere oder Bewegung? — Sage an, was bist du?"

„Eine Wolke bin ich, Freund!" — sagte sie trübe, „warum bezweifelst du meine Ichheit?"

„Bist du denn nicht Farbe und Licht? — Nicht Geschmack

oder Glanz? — Nicht undurchsichtbare Trübe? — Nicht Kohäsion und Bewegung?"

„Du sagst es ja, mein Lieber; das bin ich ja alles. Und dieses alles zusammen bildet mein Selbst. Auch du bist nichts anderes wie ich sehe", wandte sie schmollend ein. „Deine Zellen, aus denen dein Wesen besteht — sage mir, antworte gewissnhaft, Freund — sind diese wohl mehr als Farbe und Licht, als Geruch und Geschmack? Als durch vierfache Nahrung entstehende Lebenskraft? Und sind diese nicht verbunden mit Schwere und Bewegung, mit Kohäsion und ausbreitender Strahlung? — Oder vermochte deine Persönlichkeit sich ohne diese zu bilden?"

„Wohl hast du Recht, liebe Wolke Nicht stünde dieser Körper hier, hätten sich nlcht diese Elemente so zu einander verbunden. Aber nicht ist es dir möglich, dir Armen, Bewußtlosen, mein inneres Wesen, das Namhafte an allen zu begreifen. Empfindungslos schwebst du im Raume, deiner selber unbewußt. Ich aber trage Empfindung im Herzen. Wahrnehmend unterscheide ich die empfundenen Objekte, wenn sie, von den sechs Sinnen getroffen, mir selber, indem ich sie sehe, höre, rieche, schmecke, taste und denke, bewußt werden. Wohlbewußt suche ich zu verzichten in meiner eigenen Welt."

Die Wolke weinte und klagte: „Ach ich armes, dürftiges Ding; wie dachte ich mich herrlich, wie dachte ich mich ewig, dachte immerdar alle Ewigkeiten hindurch hier glänzen zu dürfen, hoch dahinschwebend über Länder und Meere. Selbst diese Sonne, dieses so mächtige Licht, vor dem der Wanderer sich verbirgt, die Tiere schmachten, die Sterne und der Mond ihren Glanz verlieren, mußte untergehen, während ich deinem Auge blieb. Schon dachte ich ewig zu sein als ein eigenes Ich, und nun muß ich einsehen, daß ich nichts bin als ein leeres Gebilde, das durch Ursachen bedingt zu dieser Form sich ballte. Aus freiem Willen wähnte ich mein Kleid zu wechseln, das doch nur die goldene Strahlung der sinkenden Sonne, des lichten Mondes Silberschein mir verlieh. Ach, ich arme, arme Wolke, ich eitles Wechselgebilde! Vergehen muß ich wieder, mich auflösen im Raume, und wieder hinab zur Erde sinken und zu schmutzigem Wasser werden."

Und so bejammerte die Wolke in stummer Verzweiflung ihr eignes Geschick.

„O, beweine nicht dein Schicksal, Wolke, schätze dich glücklich, verwehen zu dürfen. Sieh herab zu den Wesen, den Vernunftbegabten! Schau diese Unglücklichen in ihren Leiden und Freuden. Haben sie zu weng Besitztum, um ihre Gelüste zu befriedigen, dann arbeiten sie rastlos unter Fluchen und Schelten. Aber haben sie reichlich zum Vergeuden, dann schwelgen sie in rastloser Wollust und Befriedigung ihrer Gelüste. Die Gelüste aber wachsen, und nichts will schließlich mehr befriedigen. Unter Fluchen und Schelten, von Langeweile und innerer Leere getrieben, trotten sie oftmals um die so weite Erde, und dennoch können sie nicht vergehen — wie du, du Gückliche — selbst wenn sie hundertmal sterben. Ihre innere Kraft, ihr Daseinsdrang, bringt sie zurück zu neuem Leben, das sie so oft schon in bitterem Leiden, in fader Langeweile verfluchten. Das Ich ist es, an dem sie hängen, sei's im Leiden, sei's in Freuden. Darum eben wollen sie nicht erkennen, wollen sich niemals dazu bequemen, auf sich selber zu verzichten, zu verschwinden, und daher weinen sie wie du."

Da lachte die Wolke, verlachte die Erde, die Tiere, die Menschen, die Götter, die Teufel: „sehet, wie ich verschwinde, mich überwinde, auf mein Selbst verzichtend, freudig mich auflösend, die wahre Beschaffenheit aller bedingten Gebilde offen vor aller Welt im Zergehen beweise."

Verschwunden war die herrliche Wolke. Kein Gott, kein Teufel, kein lebendes Wesen vermochte sie wiederzufinden. Auf immer war sie verschwunden und nimmermehr kehrt sie wieder zurück, die farbenstrahlende Wolke von Adamspeak.

Der Mönch strahlte — nicht nur das Gesicht, das Herz, das Denken — nein, alles in ihm strahlte, strahlte vor innerer Freude, strahlte mit den Strahlen der Natur.

„Ja, Natur, du bist es, du bist Religion und Weisheit, du bist Wirklichkeit und Wahrheit in Einem! — Jetzt endlich versteh' ich den Buddha! Er hat dich geschaut. Du warst seine Lehrmeisterin. Du schwebtest ihm vor, als er seinen Mönchen zur Beruhigung des Denkens und Herzens empfahl, dich zu schauen und von der Welt, der ruhelosen, sich abwendend, in

Einsamkeit dich zu genießen. Du bist es, die Sprödeste, die Keuscheste, die einfachste reinste Lauterkeit, die sich zu leidlosem, edelstem Genusse nur von den lauter gewordenen, auf ihr eigenes Selbst verzichtenden Kindern der Natur freien läßt und zum Kusse sich herniederneigt. — Wahrhaftig, dein Genuß ist leidlos und rein, frei von aller Sinneslust, frei von des Hasses bitterer Qual. Wachen Sinnes dich schauend, gedankeneinig, kann kein Zweifel entstehen. Vom Herzen zum Herzen dringet dein reiner Odem in meine Brust. Du hast durch die durchbrechende Urgewalt der Wirklichkeit, in tiefer Einheit deines Schlages mit meinen Impulsen mehr gebracht, als je ich gelitten, je gewünscht."

„Wunderbar, wunderbar,
Heilig erhaben, rein und lauter,
O Meister, o Buddho,
Ist jenes Glück,
Das du gefunden,
Gezeigt, gewiesen,
Das edlen Asketen,
Weltenentsagenden,
Freiwillig Armen,
Fleckenlos-reinen,
Nach Weisheit und Erkenntnis
Und des Gemütes Erlösung
Strebenden Mönchen
Wohl tauglich ist.

„Ja, ich gestehe es gerne,
Sprech' es hinaus in die Welt,
Möchte ein jeder es hören,
Es nicht eher verklingen,
Als bis es nicht
Bis zum letzten Ohre gedrungen:
„Er ist der Meister,
Ist der Erretter,
Er ist der Leiter,
Der Menschen und Götter.
Er ist erhaben,
Heilig und rein,
Vollkommen auferwacht
Aus eigener Kraft,
Überwinder eigener Welt,
Er hat das Dunkel
Des Wahnes durchdrungen,
Die Finsternis eigenen
Herzens bezwungen,
Er steht da
Als höchstes Licht,
Weltenmeister, Allbesieger,
Ohne Ansicht
Hat er erkannt
Im Überwinden,
Was keiner ihn lehrte.
Selbst belehrt ist er erwacht
Aus tiefer Nacht.
Zu reinstem Erkennen
Wies er den Weg
Armen, im Wahne
Versunkenen Wesen.

„Sieh hin, o Wanderer,
Auf seine Lehre.
Im Wesen aller Natur
Ist sie wiederzufinden.
Da kannst du ersehen,
Was du gelesen
In inniger Andacht
Aus heiligen Schriften,
Die von seinen Worten zeugen.
Kennest du beides,
Dann überzeuge dich
Von der Einheit des Tones.
Nicht höher, nicht tiefer,
Gleich rein ist der Klang.

„Was zweifelt die Welt nur
Im Suchen und Grübeln,
Als hätte der Meister
Niemals gelebt,
Niemals gesprochen
Von seiner Erkenntnis,
Nie gepredigt die Lehre,
Die erhaben reine,
Vom Anfange an
Hindurch durch die Mitte
Bis hin zu dem Ende?

„Nochmals sprech' ich hinaus
Zu den Menschen:
Vertrauet dem Meister,
Dem letzten der Buddhas!
Prüft seine Lehre,
Durchdenkt und erforscht,
Sucht zu ergründen
Was sie uns weist.
In reinem Streben
Ohne Angst und Beben,
Ohne Furcht und Sorge,
Fliehet der Welt,
Dem unreinen Leben.
Fliehet in Wälder,
An entlegene Orte
Sucht Einsamkeit,
Die erfreut!
Die öffnet die Tore zum Herzen,
Läßt uns wiederfinden
In unserm Innern.
In der Natur,
Der Wirklichkeit,
Wo weder Lust noch Leid,
Da offenbart sich
Die Wahrheit nur.

„Ihr werdet finden,
Wie ich es getan.
Ihr werdet künden
Erfreut den andern:
‚Er ist der Buddho,
Wahr ist der Dhammo,
Der Saṅgho besteht noch immer rein.
Gut ist es
Solche Kämpfer zu sehen,
Ihnen zu spenden,
Ihnen zu schenken,
Davon zu ernten,
In späteren Zeiten.
Warum sollt' ich mich nicht freuen
Zu leben auf Erden?"

In erhabenster Glückseligkeit kauerte der junge Bhikkhu noch immer auf der Steinschwelle, als sein Lehrer zurückkam und ihn endlich hier fand.

„Āvuso," prach letzterer, „willst du etwa die Nacht zum Tage machen vor lauter innerer Versenkung?"

Der jugendliche Mönch erhob sich und wandte sein verzücktes, vom Mondlichte überflutetes, von Glückseligkeit strahlendes Gesicht seinem Lehrer entgegen, ohne auch nur ein Wort erwidern zu können.

„Was muß ich staunen, Āvuso! Wirklich? „Du strahlst ja als ob — — —!"

„Ja, lieber, lieber Bhante! Ach, ich kann es nicht sagen, kann's nicht benennen, und doch möchte ich nicht schweigen."

„Schweige nur, mein Lieber; sprich es nicht aus, das Welt-

fremde! Nur wahre Asketen können verstehen, was es heißt: — „Asketenglück."

Beide sahen sich noch eine Weile in die Augen, der eine voller Achtung zum anderen, und kehrten schweigsam in die Hütte zurück.

II. Der Wasserfall.

Einst wanderten zwei Mönche über ein Gebirge. Ermüdet setzten sie sich auf eine Steinplatte, von wo sich ihnen ein herrliches Panorama dieses so gewaltigen Gebirges bot. Staunend blickten beide in die tiefen Täler, welche in ihrem dunklen Grün vor ihnen lagen. Die frische und zugleich würzige Luft dieser Höhen tat ihr möglichstes, um unsere Wanderer zu erquicken. Als sie eine Weile ruhig sinnend und schauend gesessen hatten, brach der Jüngere die Stille:

„Da sieh nur, lieber Bhante," sprach er, „wie diese beiden Bäche dort drüben sich so kühn von den Felsen herabstürzen, sodaß ihr Tosen und Toben sogar noch hier alle geringeren Laute zu übertönen vermag. Fast möchte man denken, es bliebe garnichts mehr zurück von ihnen, und die Bäche hätten aufgehört zu sein, wenn man sieht, wie ihre wilden Wassermassen sich bereits in der Luft zerteilen und bei ihrem Herabstürzen auf das harte Gestein wild aufschäumend auseinander spritzen, um schließlich ganz und gar zu zerstäuben."

„Alles bleibt zurück, lieber Freund," entgegenete der ältere Mönch. „Es geht eben genau so mit allen lebenden Wesen, wenn sie bei ihrem Abscheiden den Todessprung machen."

„Du scherzest wohl, Bhante! Allerdings, dieses Wasser sammelt sich von neuem zum Bache, den man bald darauf wieder murmelnd und plätschernd den Waldesgrund durcheilen sieht. Beim Menschen aber —"

„Da ist es nicht anders, Freund. Jetzt bleibt sein Reichtum zurück für andere, sein Körper löst sich auf in die Substanzen, aus denen er besteht, und er selber, das Namhafte an ihm, seine Willenstriebe, sein Charakter, das Empfindungs-, Wahrnehmungs-, Unterscheidungs- und Bewußtseinsvermögen, zieht sich schon von seinem Lebensdrange getrieben dorthin, worauf er abgestimmt ist. Was er tat in seinem Leben, zu was

der Mensch sich machte, sein ganzes Tun und Wollen, das paßt sich dort an, wo eine Ähnlichkeit seiner Individualität entspricht. Er selber verliert und gewinnt nichts bei diesem Spiele. Das was rechtmäßig sein eigen ist, das holt er sich wieder, als neugeborener Erbe eines Millionärs oder Bettlers, als königlicher Prinz oder Pariasohn. Dann ißt er und trinkt er, nimmt wieder von den gleichen Substanzen zum Größerwerden, und wenn er seine Anlagen und Strebungen des Charakters an den Objekten gemessen hat und es wieder genug geworden ist, dann steht er aufs Neue vor dem Todessprunge wie jener Sturzbach vor einer neuen Felsenkante. Ein Unterschied besteht nur insofern, als diese Wassermassen wieder als Bäche weiterfließen, während der Mensch Reichtum und Armut, Ehre und Verachtung, Anlagen und Gebrechen überall von dort hernimmt, wo er diese am entsprechendsten zu seinem Charakter — dessen er sich im Sterbensmomente bewußt wird — vorfindet."

„Dann müßte jeder Reiche wieder ein Krösus werden, und ein Armer würde auf ewig zu seinen Entbehrungen verdammt sein. Nein, Bhante, das kann nicht stimmen."

„Habe ich denn das gesagt? Lieber Freund, gar mancher wird reich oder arm geboren und stirbt arm. Ein anderer wird ebenfalls reich oder arm geboren, hat sich aber die Befähigung, hernach reich zu werden, selber verdorben; ein solcher stirbt arm und wenn er noch so viele Millionen oder Kronen hinterließe, als ob er garnichts besessen hätte. Derjenige aber stirbt reich, welcher sich durch sein Tun und Lassen die Fähigkeit erwarb, dort einschlagen zu können, wo nur Bedingungen zu einem glücklichen Leben vorhanden sind. Wer viel Gutes tat, freigebig war, wenn es galt, edle Zwecke zu unterstützen, viel des Guten anderen Mitwesen von Herzen gönnen konnte oder gar vielfach zum Wohle anderer freiwillig vielem zu entsagen vermochte, der ist dazu bestimmt, in reicher, hochstehender Familie wiedergeboren zu werden, in edlen Schossen zu zünden. Solch einer kann viel aufnehmen, weil er eben viel abgelegt hatte. — Wer aber anderer Gut an sich riß, voll war von Neid und Geiz, in nimmersatter Habsucht arme Mitwesen in der Not darben ließ, sich ihrer nicht mit annahm, keinen Groschen für edle mildtätige Zwecke übrig hatte, anderen ihr Glück und

Eigentum mißgönnte, der hat sich jetzt wahrlich schon satt gegessen, so viel in sich aufgenommen, daß er nichts mehr zu sich nehmen kann. — Ob ein Krug mit Nektar oder Galle gefüllt ist, wenn er eben voll ist, dann geht nichts mehr hinein, und wenn man es noch so gerne darinnen haben möchte. — Ebenso steht es mit jenen, welche jetzt schon vor Neid und Geiz überlaufen; denn diese haben sich die Fähigkeit verdorben, dort geboren zu werden, wo etwas Wünschenswertes zu besitzen ist. — Freilich hat man einen solchen mehr als glücklich zu heißen, der zu dem ererbten Reichtum auch noch die Fähigkeit besitzt, denselben nicht nur zu erhalten, sondern auch noch gerecht zu vermehren und mit dem Gewonnenen viel Gutes zu tun und edle Bestrebungen zu unterstützen. — Ebenso ist auch umgekehrt derjenige doppelt zu bedauern, der zu seinem ererbten Elend sich dieses erhält durch sein ausschweifendes und genußsüchtiges Wesen, durch Arbeitsscheu und Faulheit im Denken, dabei noch die Schamlosigkeit besitzt, andere, weil sie wohlhabender sind als er, zu beneiden, zu verleumden, zu beschimpfen oder auch gar zu verfluchen. — Insofern, lieber Freund, habe ich gesagt, daß der Mensch bei diesem Sterbensspiele nichts gewinne und nichts verliere; was rechtmäßig sein Eigen ist, das holt er sich bloß wieder. Was soll erst da von jenen gesagt werden, die das Gute bloß um des Guten willen tun und nicht etwa aus selbstischen Beweggründen? Was aber diejenigen ernten mögen, welche das Schlechte mit Absicht tun, aus Bosheit und Schadenfreude, die also erkennen, daß es schlecht ist: das magst du dir selber ausmalen, denn mir sind solche Früchte selbst zum Überdenken zu schlecht."

Die Wanderer erhoben sich wieder, um ihres Weges weiterzuziehen; die Bäche ergossen sich lachend in die Tiefen, wie sie alle Tage getan; und die Wesen des Saṁsāro eilen immerzu in rastlosem Sinnesbrande von Tod zu neuem Werden, von Geburt zum Sterben, von Gut zu Böse, von Vergnügen zu schmerzhaften Leiden, vom Bösen zum Guten — „wann werden sie einmal ruhen wollen?"

III. Wer viel Liebes hat, der hat viel Leides.

In Rangoon war das große Pagodenfest. Aus allen Teilen des Landes strömte Jung und Alt herbei, um an diesen Festtagen vor der alten Shwe Dagon,*) der goldenen Pagode, worin Haare des Buddha schon seit vielen Jahrhunderten aufbewahrt sind, dem großen Meister vor aller Welt die Verehrung darzubringen, was in Burma als ein großes Verdienst angesehen wird. Die drei großen, mit reich vergoldetem Schnitzwerk überdachten Aufgänge wimmelten geradezu von fremden Wallfahrern, und auch oben auf der Plattform war heute eine riesige Volksmenge zusammengekommen. Alles, was nur laufen konnte, Greise und Kinder, Männer und Frauen, wogten in ihren farbenschönen, bunten, orientalischen Gewändern hin und her. Es gab wohl kaum eines unter den Hunderten von Buddhabildern, vor dem nicht andächtige Männer und Frauen knieten, um hier den hohen Meister, den Buddha, zu verehren in heißem Danke für sein unendliches Mitleid und seiner Erlöserliebe zu gedenken. Viele Tausende von Kerzen wurden an allen Ecken und Enden angezündet, in deren Lichte sich die reich vergoldeten, grotesk geschnitzten Ornamente von Hunderten von Tempelchen spiegelten und mit dem vielen farbigen Spiegelbelag auf Säulen und glatten Wänden, den Ampeln und dem Blumenschmucke, im Verein mit den immer fröhlichen, angenehmen Burmesengesichtern einen Märchenzauber über diesen herrlichsten Punkt

---

[1]) Die Shwe Dagon (goldene Drachen-Pagode) dürfte wohl die älteste burmanische Pagode sein. In ihr sind sechs Haare des Buddha aufbewahrt, welche Reliquien der Meister kurz nach der Mahābodhi (vollkommenen Erleuchtung) auf Bitten zweier burmanischer Kaufleute, Tapusso und Bhalliko mit Namen, übergab, welche zur selben Zeit die ersten Laienanhänger des Erhabenen wurden. Als die beiden Freunde wieder in ihr heimatliches Dorf zurückkamen, errichteten sie über den Haaren ein kleines Grabdenkmal. Später, als die Zahl der Buddhisten in Burma zunahm, warfen letztere in religiösem Eifer drei kleinere Hügel zusammen, welche die ansehnliche Erhöhung bilden, auf der das jetzige Bauwerk ruht und den Namen Ti-Gomba (Drei-Hügel-Dagoba) erhielt. Später wurde dieser geradezu riesenhafte Koloß mit Gold überzogen, weshalb der Name „Shwe Dagon" entstanden ist. Gegenwärtig wird der ganze obere Teil mit sehr starken Platten echten Goldes beschraubt. Die Shwe Dagon ist nicht nur das höchste und interessanteste Bauwerk, sondern auch das größte Heiligtum Burmas.

Rangoons legten. Wo die kleinen Lichter nicht mehr hinreichten, da schien das Mondes silbernes Licht lachend hin, während ein leiser Windzug die metallenen Blätter und Glöckchen bewegte, welche an dem goldenen mächtigen „Ti" hängen, einer Art Schirm, womit die mächtige Shwe Dagon gekrönt ist, so daß sie aneinanderschlugen und ihre silbernen Laute zauberhaft an die Ohren klangen. Während Hunderte unter den Menschenscharen aus lauter Herzenslust lachten, sich ihres Lebens freuten, standen andere entzückt und schweigend da, vor Staunen wie versteinert, als könnten sie die sich mit Gewalt aufdrängende Pracht nicht fassen, welche von allen Seiten her sich ihnen aufdrängte. Wieder andere schienen alles Gewoge um sich herum vergessen zu haben und knieten, in Andacht vertieft, vor diesem riesigsten Wahrzeichen Burmas. Alles war so echt, so natürlich, Andacht wie Lebensfreude floß so rein und ungetrübt vom Herzen, so zwanglos und selbstverständlich, wie es eben nur unschuldige Wesen von sich zu geben vermögen.

Unter dieser frohsinnigen Menge befand sich auch Moung-Shwe, ein etwa zwanzig Lebensjahre zählender Jüngling, welcher bis von Toungoo her gefahren war. Es war das erstemal in seinem Leben, daß er bei diesem Feste in Rangoon war, und so kam es ihm vor, als ob ihm heute in diesem ungewöhnlichen Treiben alles neu wäre. Lange staunte er über alle die Pracht, bis es ihn von Innen heraus drängte, vor der großen Pagode niederzuknien. Ruhig sah er auf zu der höchsten, fingerdick mit Gold bepanzerten Spitze, zu der obersten Runde, wo, wie ihm früher einmal seine Mutter sagte, sich die Buddhahaare befinden, die Tapusso und Bhalliko, zwei burmesische Kaufleute, bereits vor 2500 Jahren von dem Buddha selber erhalten hatten. Dann rang es sich heiß aus ganzer Inbrunst des Herzens von seinen Lippen:

„Das ist der Erhabene, der Heilige, der vollkommen Erleuchtete, er ist von Weisheit und Tugend erfüllt, er ist der Willkommene, der Durchschauer der Welten, der Unvergleichliche, ist der Bezähmer der Ungebändigten, der Meister der Geister und Menschen, der Erleuchtete, der Erhabene.

„Wohlverkündet ist von dem Erhabenen die Wahrheit,

die unmittelbares Ergebnis, unmittelbare Früchte bringt, die einladende, die nach Nibbānaṁ führende, die nur Verständigen verständlich ist.

„In Heiligkeit wandeln die Jünger des Erhabenen, in Gerechtigkeit wandeln die Jünger des Erhabenen, auf dem rechten Pfade wandeln die Jünger des Erhabenen, in Pflichttreue wandeln die Jünger des Erhabenen, nämlich die vier Paare von Heiligen — oder die acht Klassen von heiligen Jüngern. — Und diese Jünger des Erhabenen sind würdig der Geschenke, würdig der Verehrung und sind der beste Boden, um Verdienst zu säen.[1])

„Zu dem Buddha nehme ich meine Zuflucht." — „Zu dem Dhammo nehme ich meine Zuflucht." — „Zu dem Sangho nehme ich meine Zuflucht."

Hiernach stand Moung Shwe auf und ging, schweigend und in sich gekehrt, voller Andacht mehrmals um die riesige Pagode, bis sich schließlich seine Augen in dem Volksgetümmel verloren.

Eben wollte er hinwegtreten auf einen weniger dicht bedrängten Platz, da wo der Kyaiktofelsen nachgebildet ist, als ein unwiderstehlicher Drang seine Augen nach rechts zu blicken zwang. — Ein vollwangiges Mädchen hielt ihre feurigen, tiefschwarzen Augen auf ihn gerichtet, welche jetzt wie Blitze in sein Herz drangen. Schweigend suchten seine Augen von oben nach unten, als wollten sie die ganze Gestalt dieser Lotusgleichen in sich aufnehmen. Das Blut stieg ihm zu Kopfe, die Gesichtsfarbe wurde dunkler und der Pulsschlag schneller. Obwohl er sofort erkannte, daß dieses Mädchen, deren Brust sich impulsiv hob und senkte, ihn wohl lieben mußte, so konnte er doch nicht von der Stelle. — Das Mädchen machte der Spannung ein Ende. Schnell entschlossen kam sie heran und fragte unter Zittern: „Willst du mit mir etwas beiseite gehen? ich weiß, du hast mir etwas zu sagen."

Niemand der Umstehenden ahnte, was in diesen jungen Menschen vor sich ging. Schweigend gaben sie einander die

[1]) Dieser Text ist in buddhistischen Ländern Jung und Alt bekannt und bildet vielen den Eingangspunkt zur Vertiefung. Siehe „Einer-Buch (eka-nipāto) des Aṅguttara Nikāyo, übersetzt von Bhikkhu Nyāṇatiloka"; dort befindet sich auch der Text im Pāli.

glühenden Hände und gingen hinweg, als wären sie Bruder und Schwester, an einen stilleren, weniger dicht bestandenen Platz der Plattform. — Die Blicke trafen sich wieder.

„Ich liebe dich," stammelte Moung Shwe hervor. „Ich weiß es, daß du mich lieb hast, auch ich liebe dich," gab das Mädchen zurück. „Wann willst du mich heimführen?" fragte sie weiter. „Ich weiß es noch nicht," gab er zurück. Ohne mehr zu denken wo sie waren, drückten sie sich die Hände und besiegelten ihre Liebe mit einem heißen Kusse; sie konnten ja nicht anders. Dann gingen sie freudig noch etwas miteinander in der Nähe der Pagode auf und ab und gelobten sich einander treu zu bleiben, wie alle Verliebten, bis das Mädchen wieder fragte: „Wie heißt du denn eigentlich?"

„Moung Shwe ist mein Name und der deine?"

„Ma Tu werde ich genannt. Und wo bist du zu Hause?"

„Bei Toungoo leben meine Eltern. Und deine?"

„In Pegu, nahe an der großen goldenen Pagode ist ihre Hütte. Hast du denn schon Pungyi[1]) gemacht, warst du lange dabei?"

„Nein, das nicht, aber ich kann es ja bald nachholen."

„Nun dann ist es aber Zeit, sonst wüßte ich nicht, ob ich mit dir gehen könnte." — Als sie sich noch gegenseitig über dieses und jenes befragt hatten, bat das Mädchen ihren Liebhaber mitzugehen zu ihren Verwandten, welche zu Kimmendein, einem Vororte wohnten, wo er gewiß mit übernachten könne. Dort angekommen, teilten sie auch sogleich mit, daß sie sich an der Pagode gefunden, lieb gewonnen und sogleich Treue versprochen hätten.

Den nächsten Tag mußte Moung Shwe wieder zurück in seine

---

[1]) Unter Pungyi wird eigentlich ein Bhikkhu mit mehreren Ordensjahren verstanden. Doch wird diese Bezeichnung auch verschiedentlich gebraucht, wenn der junge Burmese nach Landessitte längere Zeit im Kloster verbringt, während er das gelbe Gewand trägt und sich den strengen Asketengelübden unterzieht. Dieses „für einige Zeit sich als Bettelmönch beweisen" ist die Taufe in Burma, ohne dessen Erfüllung manches arme Mädchen die Hand eines selbst sehr reichen Mannes nicht annehmen würde. Wer eben nicht „Pungyi" war, der gilt nicht als Mann; er hat ja den Beweis seiner Männlichkeit nicht erbracht. So spricht die Burmesensitte.

Heimat, wo Arbeit seiner wartete. Dort angekommen, wünschte er sogleich Pungyi zu werden.

„Warum denn so eilig auf einmal?“ fragte forschend seine einige Jahre jüngere Schwester Ma Mya. Und so mußte denn auch bald unser Schwerenöter gestehen, daß er sich auf der Plattform der Shwe Dagon verliebt hätte. Erst brachen alle in ein herzhaftes Lachen aus, „also wallfahren geht er und verliebt sich dabei; du bist aber ein sonderbarer Heiliger,“ hänselten sie. Doch als der sehr begüterte Vater von der armen Braut hörte, da war es ihm doch nicht mehr so ganz recht. Erst als unser Held erklärte, daß er zwar auf das Erbteil verzichten könne, nicht aber auf den Besitz des Mädchens, da trat die Mutter dazwischen und sagte, daß es für ein armes Mädchen eine große Wohltat sei, auch einmal bessere Zeiten zu sehen. „Er hat ja mit ihr auf der Pagode sich zusammen gefunden, das muß gewiß ein gutes Zeichen sein,“ setzte sie mit Bekräftigung hinzu, und so gab schließlich auch der Vater nach. Bald schickten also Mutter und Schwester sich an, für das Pungyi die Robe zu machen, und in kurzer Zeit hatte Moung Shwe nach der Landessitte die Probe abzulegen und, um sich als Mann zu erweisen, einige Wochen als gelbgekleideter Mönch sich die Nahrung zu erbetteln und diese Zeit unter den strengen Verpflichtungen eines Novizen im Kloster zu wohnen. Er mußte in dieser Zeit mit der Bettelschale jeden Morgen durch sein Heimatdorf wandern und auch oftmals vor dem Hause seines Vaters stehen, bis ihm dieser oder Mutter und Schwester etwas Speise in die Schale taten und sich hernach vor ihm verbeugten. Eines Tages ließen seine Eltern seine Braut kommen, und so konnte auch Ma Tu ihm Nahrung reichen. Obwohl sich Moung Shwe immer zwang, die Augen tief niederzuschlagen, wenn er bettelnd vor seinem Elternhause stand, so öffneten sich diesmal diese doch wie von einem Magnete angezogen, und wenig mehr hätte gefehlt, so wäre ihm die Schale zu Boden gefallen, als er in die Augen seiner Liebsten blickte. Nun hieß es, sich selbst beweisen, daß er ein Mann sei. Das tat er denn auch und zwang sich, ruhig seines Weges zu gehen, als ob garnichts vorgefallen sei. — Vor und nach der Pungyizeit gaben seine Eltern große Einladungen und Geschenke an viele Mönche,

und nun konnte er die junge, erst achtzehnjährige Braut heimführen. An der Dorfpagode wurde in Gegenwart der Eltern und naher Verwandter sowie des Dorfschulzen gegenseitig Treue gelobt. Damit war der zwanzigjährige Moung Shwe verheiratet und lebte mit seiner Frau im Hause seiner Eltern, wie früher auch, als wäre nur eine Schwester mehr dazugekommen. Am ersten Tage, noch an der Pagode, nahm ihm seine Frau ein Versprechen ab. „Wenn wir glücklich bleiben wollen, und du mich lieb hast," sagte sie, „dann halten wir an den Mondvierteln die Brahmacārigelübde. Willst du mir das versprechen?" Was sollte er anders tun? Am ersten Tage konnte er doch nicht widersprechen, und er gab sein Versprechen — nicht zum Unglück. — Je mehr sie sich nun kennen lernten, umso mehr liebten sie sich. Beide hatten einen goldenen Charakter, und so wurden die Bande immer stärker und fester. Jahre vergingen in holder Eintracht. Gar bald wurde der Hauptteil der Geschäfte den Eltern abgenommen, und so oft Moung Shwe, welcher oftmals geschäftlich auswärts zu tun hatte, nach Hause kam, traf er frohe Gesichter. Er gewann gute zuverlässige Freunde, sein Wohlstand wuchs von Jahr zu Jahr, und auch seine Frau beschenkte ihn unterdessen mit zwei zarten Kindern, einem blühenden, kraftstrotzenden Knaben und einem reizenden Mädchen.

Die Schwester Ma E Mya heiratete aber nicht, sondern widmete alle ihre freie Zeit, — das heißt, nahezu den ganzen Tag — dem Studium der heiligen Buddhasprache (Pāli), und drang so mit großem Interesse immer tiefer in die Lehre des größten Meisters ein, den unser Zeitalter kennt. Fromme Asketinnen,[1]) welche sehr gelehrt waren und in dürftigen Holzhütten in einem nahen Walde wohnten, waren ihre Lehrerinnen.

---

[1]) Obwohl der eigentliche weibliche Nonnenorden der Bhikkhunī nicht mehr besteht, so finden sich dennoch in buddhistischen Ländern viele Asketinnen, welche sich tagtäglich ihre Nahrung erbetteln, entweder orange oder dunkelbraune Kleidung (ähnlich den Bhikkhus) tragen und in sehr strenger Selbstzucht leben. Viele unter ihnen verbringen in Dschungeln oder Wäldern an entlegenen und einsamen Stellen ihr ganzes Leben. In Burma gibt es ganze Klöster, welche mitunter mehrere Hundert von solchen weiblichen Asketinnen zählen, oft mit sehr gelehrten Nonnen darunter.

Oftmals brachte sie selbst ganze Wochen unter ihnen zu, bis es ihr hoher Verstand und die natürliche Auffassungsgabe nicht länger mehr zuließen im Weltgetümmel zu verbleiben. Zu tief war sie bereits in die Lehren von der veränderlichen, wesenlosen und leidvollen Beschaffenheit aller Dinge eingedrungen, sodaß ihr nur noch ein Wunsch übrig blieb, nämlich aller Welt für immer zu entsagen und zeitlebens ein armes, entbehrungsvolles Asketenleben zu führen.

Unter Tränenströmen schnitt ihr die liebe Mutter die tiefschwarze Haarfülle ab, um ihr danach den Kopf kahl zu rasieren, und überreichte ihr dann ein fahlgelbes Asketengewand, worin sich die Schwester sogleich freudestrahlend einkleidete. Darauf ging sie, von allen Familienmitgliedern begleitet, zum Mönchskloster, wo sie vor dem Thero versprach, durch ihr ganzes Leben hindurch die zehn Asketengebote einhalten zu wollen und in freiwilliger Armut und Reinheit zu leben. Alle Anwesenden waren tief ergriffen und begleiteten Ma E Mya noch zu der neuen Hütte im Walde, die ihr der Bruder hatte als Einsiedlerin errichten lassen. Dort konnte sie in Ruhe, unbeirrt vom weltlichen häuslichen Treiben, noch tiefer in die Lehre des Tathagato eindringen und, wie nur der Mönch es vermag, die Vertiefungen pflegen.

Dadurch wurde das Familienleben im Hause Moung Shwes immer religiöser. Mehr als sonst holte man die Lehrbücher hervor und vertiefte sich in dieselben. Fleisch zu essen gab man ganz auf, da man solches als eine Unterstützung des Mordes ansah und es das Gewissen nicht zuließ. Alkohol kannte Moung Shwe nach guter Burmesensitte von Jugend auf nicht, wonach auch infolge seines Zusammenlebens mit Ma Tu E, schon um die buddhistischen fünf Gebote nicht zu brechen, es ihn nie verlangte. Beide lebten einfach, und obwohl sie noch reichlich für ihre Kinder vorgesorgt hatten, so konnten sie dennoch ein Drittel des großen Einkommens für religiöse oder wohltätige Zwecke ausgeben und waren dabei glücklich und zufrieden.

Moung Shwe hatte in der Stadt einen Jugendfreund namens Ba Ton. Mit diesem hatte er im Dorfkloster seine Jugend verbracht, und seitdem blieb ihre Freundschaft ungestört die alte. Als Ma Mya der Welt entsagte, wurde auch Ba Ton, der oftmals

an ihren Studien mit teilnahm, und über den sie einen großen Einfluß besaß, von einer Unruhe erfaßt und fühlte sich dazu getrieben, in die Meisterlehre noch tieferen Einblick zu tun. Kaum mehr schlafen konnte er, so schwer wurde es ihm, verheiratet zu sein bei der immer klarer werdenden Erkenntnis eines Besseren, obwohl seine Frau mit ihm das beste und glücklichste Familienleben führte. Die inneren Kämpfe wurden immer unerbittlicher. Sein Gemüt schwankte: ‚soll ich nach der Lehre des Buddha in das weltfremde Asketenleben hinausziehen oder noch weiter das Glück eigenen Herdes genießen?‘ Seine Frau und den Knaben, den er hate, liebte er zwar abgöttisch, doch seine Erkenntnis war stärker selbst als der Zauber der edlen Liebe zu seinen Angehörigen, und nach schwerem Ringen brachte er es übers Herz, auch seinem Liebsten zu entsagen. An diesem Tage kam Ba Ton mit Frau und Kind zu seinem Freunde Moung Shwe.

„Ach Freund, liebster Freund,“ brachte er stammelnd unter innerster Erregung hervor, „ich kann nicht mehr! Ich kann nicht mehr länger sein in dieser Leidenswelt! Zu entfliehen allem Gebundensein verlangt meine Erkenntnis, und dennoch tut mir der Gedanke so weh und verfolgt mich Tag und Nacht, daß ich unrecht tun möchte, wenn ich jetzt hinwegziehe und meine gute Frau, die ich so ungemein zu schätzen und achten gelernt habe, mit meinem Söhnchen zurücklasse. Wie schwer es mir ist, Vater zu sein und den lieben Knaben verwaist zurücklassen zu müssen, weiß ja niemand. Gib mir einen Rat, Freund! Ist es ein Unrecht von mir, wenn ich Frau und Kind verlasse, um dem eigenen Leiden entrinnen zu können?“

„Ich weiß es nicht, lieber Ba Ton,“ entgegnete Moung Shwe, „doch werden wir gut daran tun, zu dem Sarado (Weiser) zu gehen. Der wird es wissen. Komm, gehen wir zu ihm. Das Kind kann bei meinen Eltern im Hause zurückbleiben. Dein Zustand muß entschieden werden. So kann das nicht mehr weiter gehen.“ Zu vieren — Moung-Shwe und Ba Ton mit ihren Frauen Ma Tu E und Ma Hla — gingen sie zum Dorfkloster, um den greisen Thero die Entscheidung treffen zu lassen. Dort angekommen, begrüßten sie diesen schweigend und setzten sich vor ihm auf den Boden. Nach Austausch einiger freund-

licher Worte trug Moung Shwe die Sache vor und ersuchte um einen entscheidenden Rat. Nachdem der alte Mönch prüfend eine Weile Ba Ton angesehen hatte, sprach er:

„Lieber Freund, diese Sache habe nicht ich zu entscheiden. Zu diesem schweren Schritte nämlich kann ich weder zuraten noch abraten. Er entscheidet sich im eigenen Herzen, ja ist schon längst entschieden. Zwei Fälle gibt es, wo ein Familienvater hinausziehen mag in das Asketenleben. In dem einen Falle zieht er hinweg aus unreinen Motiven, vielleicht weil ihm die Familienbande zuwider sind, weil er gerne getrennt sein möchte von den Pflichten, die er sich selber geschaffen hat, ohne also selber ein heiliges Ziel zu haben: diese Handlung ist tadelnswert. In dem anderen Falle hat einer zwar auch selbstverschuldete Familienbande, aber eine höhere Erkenntnis wird in ihm wach, ergreift ihn mit Allgewalt, und nicht mehr vermag ein solcher das eigene Leben und das selbstische Lieben zu begehren. Nur das Weltferne kann mehr seine Zuflucht sein. Wenn ein solch erkennender Kämpfer die Familienbande unbeachtet dessen, was da kommen mag an Ungemach, ehrlichen Strebens abwirft, dann tut er recht daran. Denn der wahre Asket ist für die Welt gestorben, nimmt nicht mehr teil an ihr. Auf solch einen Asketen haben Frau und Kind kein Anrecht mehr.“ Die Frau Ba Tons weinte.

„Warum weinst du?“ sagte der Sarado. „Nicht wahr, liebe Schwester, du fühlst es, dein Gatte ist nicht mehr ein Gatte, er ist zu ehrlich gegen sich selbst? Doch sage mir, gib Antwort auf meine Frage: hast du nicht zuvor gewußt, ehe du mit Ba Ton dich verbunden hattest, daß einer von euch beiden zuerst sterben muß?“

„Ja, das wußte ich,“ gab Ma Hla zurück.

„Hast du dabei nicht überlegt, daß dir in der Blüte der Jahre vielleicht mit noch mehreren und lieben Kindern der Gatte durch den Tod plötzlich entrissen werden könnte?“

„Daran, Verehrter, dachte ich nie.“

„Schade, daß du nicht daran dachtest, denn dann wäre dir nicht so viel Liebes, nicht so viel Leidvolles zu teil geworden. Es muß dir wohl schwer sein, liebe Schwester. Für dich sind wahrlich meine Worte ein harter Stoß. Doch wenn du wüßtest,

welch unendlichen Segen, welch hohen Gewinn es bringt, freiwillig den Gatten, den Sohn, den Angehörigen wegzulassen, wenn ein solcher das letzte, das einzig wahre Ziel zu erstreben sucht, und ihn bei seinem Überwindungsgange nicht aufzuhalten, gerne noch in Liebe seiner zu gedenken, wenn er hinwegzieht in die Heimatlosigkeit, — wenn du das schon zu fassen vermöchtest, dann würdest du nicht mehr vor Schmerz sondern vor Freude heiße Tränen weinen. Dein Gatte ist ehrlich, ich sehe es ihm an. Es ist ihm heiliger Ernst mit der Askese. Sein Überwinden wird für deine und deines Kindes Rettung von Segen sein. Darum trauere nicht länger! Schon in dem Momente nämlich, wo du ihm aus innerstem Herzen, aus lauterer Liebe — weil es eben für sein eigenes Heil ist — zu entsagen vermagst, in diesem Momente, sage ich dir, da hat auch für dich bereits das auf ein höheres Ziel gerichtete Wirken eingesetzt, und du hast mehr inneren Lohn empfangen, als du in deinem weltlichen Leben zu erhoffen gehabt hättest. — Willst du seiner freiwillig aus Liebe entsagen?"

„Ja, ich will es, Ehrwürdiger! Ich will ihm entsagen," entgegenete Ma Hla beruhigten Tones.

„Nun, lieber Freund," wandte sich der Thero an Ba Ton. „Gedenke du oftmals als Asket deiner edlen Gattin und deines lieben Knaben. Strebe fortan ihnen zum Segen. Denn was du dir selber in heißem, innerem Kampfe erwirbst, das wird auch seine Schatten bis zu denjenigen werfen, die du jetzt verlassen willst."

Moung Shwe trat mit seiner Frau etwas bei Seite. „Ist es dir recht, Liebste, wenn ich sie zu mir nehme?" sprach er zu Ma Tu.

„Ja, nimm sie zu dir aus Freundschaft zu deinem Kameraden. Und wenn du willst, meinetwegen auch aus Liebe. Sie ist deiner Liebe wert. Ihr Sohn soll auch der deine sein. Ich will beide lieben, wie eine Schwester es nur vermag," gab Ma Tu zurück.

„Tue es nur, Herzlieb, und gehe zu ihr, während ich mit ihm darüber sprechen werde," so sprach Moung Shwe.

Dann trat er zu seinem Jugendfreunde. „Lieber Ba Ton, verzeihe, mit dir habe ich nun etwas zu sprechen. Schenke mir etwas Geduld."

„Und was soll es sein, lieber Freund?“ sprach Ba Ton.

„Meine Frau und ich haben beschlossen, deine Frau und deinen Knaben zu uns in unsere Familie zu nehmen. Du kannst daher unbesorgt sein. Wenn es dir recht ist, dann nehme ich Ma Hla, deine Frau, zu mir sowie deinen Sohn, als wäre er mein eigener.“

„Lieber Moung Shwe, tue hier wie du für recht findest; ich kann nichts dagegen haben. Wenn du auch nicht mit mir in dem Orden deine Rettung suchst, so bist du mir doch mehr als ein bloßer Freund.“ — Dann reichten beide sich gegenseitig die Hände und sahen sich nochmals lange in die Augen, wie sie es als Klosterjungen im Scherze oftmals getan, jetzt aber mit ganzer Innigkeit, mit vollem Ernste.

„So, nun gehe unbesorgt hin, o Freund, ich weiß es ja, daß du recht tust, wenn auch ich es noch nicht vermag, der Welt wie dem Glücke meiner Ehe zu entsagen, alle Bedenken und Ideale zu überwinden und meine Selbstheit im heiligen Streben zu verneinen.“

„Und möchtest auch du glücklich sein für immer! Dich werde ich nicht vergessen. Wenn du den Pflichten eines guten Laien immer nachkommst und dein Hausleben nach der Lehre des Meisters einrichtest, dann wird es auch mit dir nicht gefehlt sein; sagt doch der Erhabene: zwei Lebensläufe, o Mönche, sind schwer zu erfüllen: der des heimatlosen Asketen und der des freigebigen Laienanhängers.“ Tränen perlten beiden aus den Augen, als sie die Hände auseinander lösten.

Unterdessen war auch Ma Tu E zu ihrer neuen Schwester hingetreten. „Liebe Schwester,“ sagte sie, „sei nicht traurig, alles wird wieder gut werden. Komme mit zu uns, da findest du ein neues Heim. Moung Shwe will deinem Kinde ein neuer Vater sein. Liebe ihn, wie ich ihn liebe, und sieh in mir deine Schwester. Willst du dich freuen mit uns, dann komme mit. Bei uns findest du ein neues Heim.“

„Ja, ich will,“ mehr konnte sie nicht erwidern.

Jetzt ging Ma Hla hin zu ihrem früheren Gatten und bat ihn, mit der Ordination noch so lange warten zu wollen, bis sie selber ihm das Mönchsgewand genäht hätte. Selbst der Thero hatte nichts gegen diesen Wunsch, und so wurde denn auch

von Ba Ton zugestimmt. Während der neue Asket gleich als Brahmacārī im Kloster zurückblieb, kehrte Moung Shwe mit seinen beiden Frauen nach Hause zurück. Als seine Eltern den ganzen Vorfall gehört hatten, hießen sie freudigst Ma Hla als neue Tochter willkommen. Der kleine Moung Po, ihr Söhnchen, wurde sogleich wie ein Kind des Hauses betrachtet und fühlte sich in seiner neuen Umgebung sichtlich zufrieden. Er war gar bald im Spiele mit den eigenen Kindern Moung Shwes so glückselig, als wären es seine wirklichen Geschwister.

Sogleich wurde Stoff eingekauft, und die Frauen nähten mit Sorgfalt und Geschick an dem Mönchsgewande, um dieses recht bald fertig zu bringen. Nachdem Ba Ton ordiniert war, verschwand er bald aus dem Dorfe, und nie mehr wieder konnte jemand erfahren, in welcher Gegend Vimalo — so war sein neuer Name — verweilen mochte. Spurlos war er verschwunden, um sich vollkommen zu befreien und neue Fesseln nicht mehr anzulegen.

Kurze Zeit schon nach diesem Vorfalle gingen alle Familienmitglieder und einige Angesehene des Dorfes zu der Pagode, auf deren Plattform Moung Shwe und Ma Hla sich versprochen hatten, miteinander in Eintracht und Liebe zu leben. So war denn Moung Shwe noch eine zweite Frau angetraut, und das Glück wurde immer größer im Hause, Vater und Mutter hatten ein frohes und sorgenfreies Alter, die beiden Frauen vertrugen sich und nahmen sich gegenseitig die Arbeiten ab. Was schadete es, wenn sie in ihrem Übermut manche Tollheit machten. Es erhöhte ja nur die herzliche Freude und brachte noch mehr Leben in die Familie als es gewöhnlich der Fall war. Die Felder trugen reiche Ernten, und der Reishandel wurde immer größer und einträglicher, sodaß Moung Shwe kaum mehr mit einem Reismühlenwerke zurechtkommen konnte. Am meisten beglückt war er aber, wenn er so einträchtig seine Frauen in edlen Bestrebungen antraf oder seine Kinder beobachtete, wie diese schon am frühen Morgen aus Herzenslust vorüberziehenden Asketen, welche bettelnd an den Hauseingang traten, die Schalen mit Nahrung füllten, darunter manches Gemüse sich befand, dessen Kraut die Kinder selbst gesammelt hatten, oder ein seltener Bissen, den sie sich selber vorenthielten, um

ihn unbemerkt verschenken zu können. Er freute sich über den sich so gut entwickelnden Charakter des Geben- und Lassenkönnens und sah schon im Geiste in seinen Kindern frohe Menschen, welche sich durch ihre ganze Lebensbahn freuen können, weil sie mit solcher Veranlagung und solchem Tun keinen Grund zu Trübsinn und Kummer haben können. Es vergingen noch einige Jahre solch ungetrübten Familienglückes. Aber jetzt sollte auch für ihn die Zeit kommen, die Kehrseite des Lebens zu verspüren, die wirkliche Seite, die von dem Kerne des Lebens spricht und nicht bloß von vorübergehendem Glücke.

In Mandale hatte einst Moung Shwe geschäftlich zu tun und dachte schon daran, was er wohl für Geschenke einem jeden mitbringen sollte, als plötzlich ein Telegramm eintraf. „Komme schnell, lasse alles liegen, ein Unglück," so lautete es.

Alle möglichen Gedanken wurden wach, was wohl passiert sein könnte. — Von der Eisenbahn sah er Rauch in die Lüfte aufsteigen. „Also abgebrannt," dachte er, „das wäre noch nicht das Schlimmste." Ein zweiter Gedanke: „Wenn nur das schon alles wäre!" — „Was soll es sonst sein?" „Nein, es ist nicht möglich. Geht hinweg, ihr Wahngedanken! Was wollt ihr mit mir? Bloße Phantasien sind es, die mich beängstigen. Was da viel den Kopf zerbrechen!" Dann wieder: „So ein bischen Feuer, damit ist nicht alles verloren — aber die Lebenden, die Kinder?" — Diese letzten Gedanken, konnte er nicht loswerden. Wild jagten sie ihm immer und immer wieder durch den Kopf. Und die Ahnungen wurden immer lebendiger und drückender. An der Station angelangt sprang er schnell aus dem Wagen, und so gut er nur konnte, eilte er keuchend nach Hause, um baldmöglichst die immer grausiger werdenden Ahnungen loszuwerden, indem er gar oftmals „die Kinder, die Eltern, die Frauen," oder „Gewißheit, Gewißheit!" hervorstammelte. So, jetzt nur noch ein paar Sprünge, und es ist erreicht. Die ganzen Gebäude sah er bereits abgebrannt.

Ein innerer Impuls trieb ihn, ohne daß er fragte oder hörte, mit stürmischer Eile zu einem Platze, wo sich eine Menge Volkes angesammelt hatte. Die bestürzten Gesichter, die ihm entgegenstarrten, gaben ihm die Gewißheit, daß seine Ahnungen

nicht so unbegründet sein könnten. Freunde traten ihm entgegen und wollten ihn aufhalten. Aber er entwand sich deren Armen und bahnte sich einen Weg durch die Menge. Er wollte sehen, was es war, wollte die Angst los sein, und wenn die Wirklichkeit noch so hart sein sollte. Noch einen Schritt! Und — er stand vor den Leichen seiner ersten Frau und seiner eigenen Kinder.

Etwas Furchtbares schien in ihm vorzugehen. Stier blickte er auf die nahezu unkenntlich verbrannten Leichen. Die Augen wollten aus den Höhlungen heraustreten, die Stimme versagte zum Schreien, die ganze Natur war im Momente gebrochen.

„Ist das das Leben? — Wo seid ihr hin, ihr Lieben? Wer seid ihr?" — waren die einzigen Worte, die er hervorzubringen vermochte. Das Denken versagte, die Augen gingen über, und er sank zusammen vor innerem Schmerze. Nur ein Gedanke war noch wach — „Leiden — Leiden, das ist der Kern des Daseins — und immer wieder nichts als Leiden." Als er wieder zum Bewußtsein gekommen war, da war alles vorbei.

Eine innere Ruhe war ihm geworden. Er hatte ja das Leiden gesehen, hatte es erkannt und verstanden. Nein Leben, du bist es nicht wert, daß du erwünscht wirst. Selbst was du an Liebem hast, das ist nicht ohne Schmerz gegeben. Nichts war ihm jetzt klarer, als daß das Lieben die Wurzel alles Leidens ist. Hier, zu seinen Füßen lag grausam zertreten sein ganzes Familienglück, seine ganze Hoffnung, sein Stolz, sein Alles. Das Weib, das er liebte wie sein eigenes Wesen, das er in stürmischer Liebeslust an sich gepreßt hatte, das kein böses Wort mit ihm gewechselt, stets in Treue ihm gedient, kein Arg und Falsch zu ihm gekannt hatte, da lag sie nun, ein Balkensplitter durch ihre Brust gestoßen, verbrannt und halb verkohlt! — Hier die reizenden Kinder, das zarte Mädchen, das er so oft herzte, das so silberhell lachen konnte, in dessen unschuldig reinem Herzen kein Makel war; der Knabe, mit seinen scharfen, feurigen Augen, seiner festen Stimme, seinem Knabenübermut, seinem lebendigen Wesen, dessen ganze Erscheinung auf den ersten Blick den echten Sohn seines Vaters verriet.

„Ach, schauerliche Welt, furchtbares Gesetz der Natur: was einem lieb ist, davon muß man sich trennen. Mit Unerwünschtem vereint zu bleiben, wahrhaftig, das ist Leiden!"

Starr blickte Moung Shwe noch immer auf die Leichen, als eine Hand auf seine Schulter klopfte. „Was schaust du so, Bruder?“ fragte mit warmer Teilnahme eine sichere und ernste Stimme. „Schau dir es recht an, dieses Bild zerrissener Körper: diese Leichen, die früher freudetoll und begehrlich waren, ohne Halt und Fortbestehen. Hätten nicht vorzeitig ihrem Dasein diese Brandgluten ein Ziel gesetzt, dann würden diese Krankheitsnester in späteren Jahren vom Alter verzehrt zusammenbrechen müssen, und wie auch jetzt deren faule Masse zerfällt, Vergehen würde ihre Bestimmung sein. Hier an diesen Körpern blühte dir Lust auf, durch sie empfindest du nun Leiden. Überwinde alle Lust, und dein Leiden wird verwelken. Dein Sinnenleben hat dich getäuscht: Freude glaubtest du zu genießen, und bitteren Schmerz ließ es dich ernten. Entsage der Sinneslust, du entsagst nur dem Leide. Hier, siehe recht, hier mußt du lernen. Das ist ein Hauptkapitel aus dem Buche des Lebens. Was wird, muß wieder vergehen, lehrte der Meister. Wenn du solches verstehen kannst, dann hast du Religion gefunden.“

„Ja, liebe Schwester, ich verstehe es, das ist die Religion, das ist die Wahrheit des Lebens. Wahrhaftig, wer diese nie erfaßt hat, der besitzt noch keine Religion, denn Religion ist mehr als bloße leere Worte.“

„Und hast du sie bekommen, ist dir Religion geworden?“

„Liebe, gute Ma E Mya, ich habe Religion, ich weiß es, spüre solches in meinem ganzen Wesen. Ich weiß nun, was das Leben ist.“

„Und ist es nicht recht so?“

„Wie sollte es anders sein! Ich erkenne es, wenn nicht alles vergehen könnte, was geworden ist, gäbe es gar keine Rettung.“

„Dann freue dich nur, lieber Moung Shwe, daß alle Dinge vergehen dürfen, daß dem so ist. Dein Schlag war nur ein kleines Beispiel vom Weltschicksal. Darum gehe an der Welt vorüber, als ob sie nichts wäre. Wenn dem nicht so wäre, Bruder, daß nämlich alles, was existiert, wieder vergehen müßte, dann wäre es noch entsetzlicher. — Die Wesen würden verzweifeln und könnten nie vergehen. — Komm, lieber Bruder, und lasse diese Leichen liegen. Schon oft hast du solches erlebt in den

unabsehbaren Zeiten, die als eine anfangslose Unendlichkeit hinter uns liegen. Lasse die Toten! Komme mit, die Lebenden zu retten vor einer endlosen Ewigkeit, vor blindem Wahne, dort Glück zu suchen, wo der Tod der Herrscher ist, Leiden die Königin, wo nichts als brennende Lebensprozesse vom Wahne eines Ichs bald vor Schmerzen, bald vor Freude schreien, wo der Wahn so finster ist, daß all das Todesfutter in der Illusion einer Selbstheit befangen lebt, obwohl ein jedes Wesen tagtäglich, ja bei jedem Atemzug, den es selber nicht mehr zurückerlangen kann, bei jedem geringsten Körperteil, und sei es eine winzige Zelle, jeder leisesten Empfindung, Wahrnehmung oder Unterscheidung, bei jedem Bewußtseinsmomente, wenn diese Erscheinungen vorübergegangen sind, nicht mehr sagen kann: ‚Liebe Zelle oder angenehmes Bewußtseinsmoment kehre zurück zu mir!' alles nur vorüber gehen lassen muß — ob es will oder nicht. Komme Bruder, komme mit mir, andere zu retten aus den Banden des fortwährenden Werdens! Denn es ist nichts als ewiges Sterben."

Schweigend standen alle Anwesenden da, als sie solches hörten und die beiden sich von den Leichen mit erhabener Ruhe abwandten, als wären diese niemals die Leiber ihrer nächsten Blutsverwandten gewesen. Während des Hinweggehens sagte Moung Shwe: „Wahrhaftig, Schwester, du hast dir nichts Liebes gewünscht, du hast der Lust entsagt, noch ehe sie Wurzeln schlug, du hast dafür auch nichts zu leiden bekommen."

„Wohl, Bruder, ist das so. Aber bedenke, daß ich nicht der Lust entsagt hätte, wäre mir nicht des Buddha Lehre zuteil geworden. Strebe daher auch du, sie ganz zu erfassen, um ganz frei zu werden vom Leiden. Nun komme mit hier herein. Hier sind unsere Eltern und deine zweite Frau mit dem Stiefsohn."

„Meine Frau?" sagte erstaunt Moung Shwe. „Ach ja, ich bin ja noch verheiratet." Bald wäre er vor der Wahrnehmung, noch etwas Liebes zu besitzen, ebenso erschrocken, wie bei dem Anblick der Leiche der ersten Gattin. — Schier untröstlich vor Schmerz waren alle auf den Boden gekauert und weinten und klagten.

„Was weint ihr?" fragte Ma E Mya. „Wie viel Liebes ruht nicht schon in der Erde!"

Alle blickten auf. Ganz besonders aber schraken alle zusammen, als sie Moung Shwe bemerkten, um sich hernach nur noch mehr zu verwundern.

„Was staunt ihr so?“ fragte er. „Weißt du es denn noch nicht?“ gab sein Weib zurück.

„Ja, ich weiß es, ich habe es gesehen mit eigenen Augen“, sagte Moung Shwe ohne irgend welche Erregung zu zeigen.

„Und du kannst dabei ruhig sein? Ist das möglich?“

„Ich kann nicht mehr weinen, Liebste, ich habe es gesehen und erkannt. Das Leiden sah ich, die Frucht des Lebens, den Tod, unsere Bestimmung und keine Ma Tu E. Leichen sah ich, die ich früher herzte und mein Eigen nannte — aus Wahn! Die eiserne Notwendigkeit der steten Veränderung alles Seienden zeigte mir meine eigene Wesenlosigkeit, indem sie mir das Liebste entriß, mich merken ließ, wie wenig mir gehört, wie uneigen alles Lebende ist. Was vergänglich ist, lohnt nicht der Liebe, nicht der Freude, nicht der Zuneigung. Warum daran haften? Ich habe es erfaßt, des Lebens Rätsel, da gibt es kein Weinen mehr. Was will ich mehr von dem Leben? Hat es mir nicht sein Wesen gezeigt? Soll ich weinen und klagen, weil ich Erkenntnis gewann? Soll ich traurig sein, weil mir Liebes vergangen ist? Soll ich außer mich geraten, wo es nichts mehr zu ändern gibt? Nein, ich kann nicht mehr weinen, kann nicht mehr klagen, das Leben ist zu ernst. Es ist zu hart, mit unnützem Gejammer sich darüber das Wirkliche — die Wahrheit — das Leiden vergessen zu machen, sich darüber hinwegtäuschen zu wollen.“

Ma Hla blickte ihm starr in die Augen. Dann leuchteten die ihrigen auf, und „o Liebster,“ sprach sie ernst, „ich sehe es aus deinem Angesichte, du hast dich verraten, du gehörst nicht mehr unter die Weltmenschen, dein Weg geht meinem ersten Gatten nach. Auch dir würde ich nur mehr lästige Qual sein, ich gebe dich frei, verzichte auf deine Liebe.“ — Dann hielt sie die Hände vor das Gesicht und weinte bitterlich.

„Weine nicht, Teure,“ sprach Ma E Mya liebevoll zu ihr. „Komme mit mir, genieße den Frieden des Waldes, dort, wo es keine Männer mehr zu lieben gibt. Dort wirst auch du Frieden finden. Dort zwinge mit Gewalt deinen Willen zur Reinheit

der Entsagung, dann bekommst du von selber den Körper in deine Gewalt."

„Ja, Verehrte, ich will mit dir ziehen, nicht noch einmal will ich leiden wollen um der Freude, um des Leidens willen."

„Recht so, teure Schwester, und du Vater und du liebe Mutter," sprach Ma E Mya besorgt, „wollt ihr nicht noch in eurem Alter euch ganz und gar der Lehre des Erhabenen widmen?"

„Liebe Tochter," sagte der Vater, „wir beide haben es uns versprochen. Wenn wir auch eines dem anderen zur Hilfe bei einander bleiben wollen, so wollen wir doch abseits vom Weltengetriebe in einem lauteren Leben unsere Zuflucht suchen." — „Und wenn du es dir angelegen sein lassen willst," fügte die Mutter hinzu, „dann würden wir wünschen, von dir in der Buddhalehre unterwiesen zu werden."

Ma E Mya strahlte über das ganze Gesicht. „Ach Freunde, meines Herzens Wonne, welch ein Glück, welch ein Segen," sagte sie laut. „Vater und Mutter, Bruder und noch eine weitere Schwester, — alle vereint in dem einen Entschlusse, der Welt zu entsagen, nach Höherem zu streben, die Reinheit zu lieben, der Armut zu leben. Ach, welch ein Glück, welch ein Glück! Die Bande weltlicher Lust lösen sich auf immer, der Frieden naht, der Lebensbrand erlischt, der Wahn verweht. Wo kein „Ich" mehr ist, da gibt es auch kein Leiden."

Die Leichen wurden dem Feuer übergeben, alle Geschäfte in Ordnung gebracht und aller Besitz dem Stiefsohn ausgesetzt, damit er sich selbst nach seiner Volljährigkeit entscheiden möge, welchen Lebensweg er später für den richtigen halte. Bis dahin wurde er in einem Kloster untergebracht, wo er vorerst als Klosterknabe und hernach als Novize seine Zeit verbringen sollte.

Als alles erledigt war, scherte sich die ganze Familie die Haare. Der Vater kleidete sich in das dunkelbraune Gewand eines Isi[1]), die Mutter und Ma Hla nahmen hellbraune Asketen-

[1]) Isi (Weise) sind buddhistische, freie Asketen, welche nicht dem Orden des Buddho (Bhikkhusaṅgho) angehören. Sie unterscheiden sich von den Sāmaṇeros (Novizen) dadurch, daß sie ohne einen Lehrer sind und keinerlei bindende Gelübde auf sich nehmen. Ihre Kleidung ist wie die der Mönche,

gewänder, und der schwergeprüfte Moung Shwe ging, von allen gefolgt, in das Kloster, um sogleich in den Orden des Buddha aufgenommen zu werden. Darauf nahmen noch alle Angehörigen von ihm die zehn Asketengelübde.

Damit entsagte eine ganze Familie dem weltlichen Leben, da sie erkannten, daß alles Leben gar nicht wert ist, gelebt zu werden; denn Leben heißt Leiden, in jeder Form: ob als Liebe oder Haß, als Freude oder Schmerz.

Anmerkung zur dritten Erzählung.

Der Verfasser unserer Erzählung ist ein buddhistischer Mönch deutscher Abstammung. Sein Heimatland war Bayern, sein ursprüngliches Bekenntnis das römisch-katholische. Dadurch wird es uns verständlich, daß der Gedanke der Weltabkehr in seinem Herzen so leicht und tief Wurzeln schlagen konnte.

Es kann aber durchaus nicht empfohlen werden, das Verlassen von Weib und Kind als besonders wertvolle Tat hinstellen zu wollen. Unter unserem Volke gibt es zu viele Schwärmer, die aus gänzlich anderen Motiven darin eine willkommene Entschuldigung zu finden wähnen würden, sich unbequemer Ehefesseln zu entledigen. Das wäre natürlich durchaus gegen den Geist der Askese gehandelt. Vorbedingung eines solchen Schrittes ist immer das volle Einverständnis der Frau und deren volle materielle Sicherstellung. Die Pflichten müssen erfüllt sein. Die katholische Kirche erlaubt bekanntlich auch Eheleuten den Eintritt ins Kloster, wenn beide Teile damit einverstanden sind und beide Teile sich in ein Kloster begeben. Der Fall, daß ein Teil sich von der Welt zurückzieht, der andere aber in der Welt bleibt, liegt in dem bemerkenswerten Entschlusse des seligen Einsiedlers Nicolaus von der Flüe vor. Wohlgemerkt: Nicolaus wurde nicht Mönch und nicht Priester, sondern lebte als Einsiedler nach den Mönchsgelübden, hatte also etwa den Stand eines Brahmacārin oder Anagārika. Baum-

nur dunkler. Oftmals sind unter ihnen, besonders in Wäldern, sehr ernste Kämpfer anzutreffen, da es nicht selten vorkommt, daß ältere, zu sehr beliebte Theros es vorziehen, als „Isi“ ein karges Leben zu führen, um nicht zu sehr von frommen Laien gestört und verwöhnt zu werden.

berger schreibt in seinem schönen Buche „der selige Nicolaus von der Flüe“ (Kempen 1906) dazu folgendes:

S. 29: Es war für die Seinigen eine schmerzliche Ueberraschung, als Nicolaus ihnen mitteilte, es sei sein Entschluß und, wie er fühlte, auch Gottes Wille, daß er sich in die Einsamkeit zurückziehe, und dennoch mag es ihnen und vor allem seiner Gattin nicht unerwartet gekommen sein. — Hatte aber seine Gattin sich wohl schon mit dem Gedanken vertraut gemacht, daß es so kommen werde, fiel ihr eine Trennung doch unsäglich schwerer, als der Augenblick hierfür in die Nähe gerückt war. Sie gab denn auch nicht ohne weiteres ihre Einwilligung sondern verlangte, die Angelegenheit möge erst noch im Rate der Familie erwogen und geprüft werden. — Wenn auch schweren Herzens gab Dorothea schließlich ihre bestimmte und entschiedene Einwilligung. — Nunmehr brachte Nicolaus seine zeitlichen Dinge in Ordnung, der wohlhabende Mann sicherte der Gattin ein sorgenfreies Fortkommen.

S. 30: Besaß die Trennung schon für das damalige Empfinden von natürlichen Gesichtspunkten aus etwas Anstößiges, so erst recht für das moderne, das es noch weniger versteht, wie der Vater seiner Familie den Rücken kehren, eine Frau verlassen kann, verlassen, nachdem sie ihn erst einige Monate zuvor wieder mit einem hoffnungsvollen Sprößlinge beschenkt hatte, Kinder verlassen, von denen mehrere noch unerwachsen sind. Aber gerade dieselben natürlichen Erwägungen sagen auch wieder, daß nur übernatürliche Beweggründe den Seligen zu diesem Schritte veranlassen konnten ...

S. 31: Indem er die Seinen verließ, wußte Nicolaus und war felsenfest überzeugt davon, daß er nicht eigenem Willen oder bloßer Liebhaberei folge, sondern dem bestimmten Rufe von oben.

S. 32: Da hätte es für Nicolaus noch irdische Rücksichten geben sollen? Hätte er seinen inneren Regungen nicht Folge gegeben, wäre er sich selbst untreu geworden, und es würde das Urteil über ihn ganz anders zu lauten haben. Der Mann, der sich schon lange Gott zu eigen gegeben hatte, konnte und durfte jetzt nicht mehr anders handeln, unbekümmert um das Urteil der Welt, sonst wäre seine Gestalt zu einer innerlich unwahren herabgesunken. Dr. Bohn.

Buddhismus.

Von Albrecht Weber.

(Diesen interessanten Artikel des berühmten Forschers entnehmen wir Bluntschlis Staatswörterbuch vom Jahre 1857.)

Der Buddhismus ist in seinem Ursprunge eine der großartigsten, radikalsten Reaktionen zu gunsten der allgemeinen Menschenrechte des Individuums gegenüber der erdrückenden Tyrannei sogenannter göttlicher Geburts- und Standesvorrechte. Er ist das Werk eines einzigen Mannes, der sich Anfang des sechsten Jahrhunderts vor Christus im östlichen Indien gegen die brahmanische Hierarchie erhob und durch die Einfachheit und ethische Kraft seiner Lehre einen vollständigen Bruch des indischen Volkes mit seiner Vergangenheit herbeiführte. Mitten unter die trostlosen Verrenkungen aller menschlichen Gefühle, wie sie das brahmanische Kastenwesen und Staatstum mit sich führte, unter die lebendige Sehnsucht nach einer Erlösung aus dem irdischen, individuellen Dasein, welches sich für die große Masse des Volkes nur in so qualvollen, eingeschnürten Formen zeigte, und aus dem ewig wechselnden Kreislauf der Wiedergeburten, wie ihn die an der Stelle des früheren einfachen Glaubens an Unsterblichkeit allmählich entwickelte Lehre von der Seelenwanderung in nie endender Mühe und Qual voraussetzte, trat jener Mann mit seinem Evangelium von der gleichen Berechtigung aller Menschen ohne Unterschied der Geburt, des Standes oder Ranges, ja des Geschlechtes sogar, und von der, durch die richtige Erkenntnis und den richtigen Wandel allein, aber auch von jedem, früher oder später, zu erreichenden Auflösung des individuellen Daseins.

„Das Leid“ — lehrte er — „ist notwendiger Zustand jeder Existenz — die Entstehung der Existenz ist verursacht durch Leidenschaft in einer früheren Existenz, — die Unterdrückung der Leidenschaft ist somit das einzige Mittel, neuer Existenz und mit ihr dem Leide zu entgehen, — die Hindernisse, die sich dieser Unterdrückung in den Weg stellen, müssen beseitigt werden.“ War in den drei ersten dieser Lehren nichts besonderes Neues, dieselben vielmehr schon vor ihm in den Schulen

der Brahmanen vorgetragen worden, denen im Gegensatze zu der Unendlichkeit der Weltseele das Aufhören jeder beschränkten persönlichen Existenz, das zurückkehrende Eingehen in jene Weltseele ebenfalls als höchstes Ziel der Spekulation galt, so war dafür die vierte Lehre, resp. die Anwendung, welche „Buddha", der Erwachte, davon machte, sein ausschließliches Verdienst und Eigentum. Unter diesen „Hindernissen zur Unterdrückung der Leidenschaft" verstand er eben nicht bloß den sinnlichen Hang der menschlichen Natur, sondern auch alle die Hemmnisse der individuellen geistigen Tätigkeit, welche das Brahmanentum geschaffen hatte. Nur durch die angestrengteste eigene Tatkraft sei es überhaupt möglich, den rechten Weg zur Erlösung aus dem Jammer der individuellen Existenz zu finden und inne zu halten; es müsse also ein jeder nicht nur selbst für sich möglichst gerade zum Ziele zu kommen streben, sondern es dürfe auch niemand dem andern dabei irgendwie hinderlich in den Weg treten; jeder müsse vielmehr im Gegenteil dem andern möglichst jedes solche Hindernis aus dem Wege zu räumen und ihn durch Güte und Mitleid, Liebe und Sanftmut auf den rechten Weg zu bringen suchen, und zwar sei eben jeder in gleichem Grade, keiner mehr als der andere, nicht nur berechtigt, sondern auch im innersten verpflichtet, nach jener Erlösung zu ringen.

Und mit dieser Lehre, die den ungeheuersten Kontrast gegen das exklusive Brahmanentum bildete, trat Buddha ferner nicht bloß, wie dies bisher bei jeder Lehre im Gebrauch war, in die Schulen der Brahmanen, sondern direkt vor das ganze Volk, zog in der Sprache des Volkes predigend überall umher und lud alle ohne Unterschied ein, teilzunehmen an diesem neuen Evangelium der „eigenen Kraft zum Ziele der eigenen Vernichtung". In der Tat, in diesem furchtlosen Auftreten, in der Verachtung aller ihn bedrohenden Gefahren zeigt sich uns bei aller Demut dieses seines Zieles ein kühner Held, würdig des Kriegergeschlechtes, dem er entstammte, eine Persönlichkeit, wahrhafter Bewunderung wert, zumal wenn wir bedenken, unter welchen Verhältnissen er auferzogen war, — als ein Königssohn nämlich, in allem Pompe und üppigem Glanze eines indischen Fürstenhofes! Aber inmitten alles dessen, was das Leben

verschönert, im Besitze eines zärtlichen Vaters, dreier geliebter schöner Frauen, eines kleinen Sohnes, dennoch zum Bewußtsein der Vergänglichkeit alles Irdischen erwacht, verließ er, 29 Jahre alt, die Seinen, um zunächst herumziehend als Bettler und fahrender Schüler bei den weisesten der Brahmanen sich zu unterrichten und nach siebenjährigen Meditationen dann selbst als Lehrer der armen, im Dunkel pfadlos verirrten Menschheit aufzutreten, von Ort zu Ort wandernd und predigend. Der ungeheuerste Erfolg ward denn auch bald seinen Bemühungen zuteil: von allen Seiten strömten ihm Anhänger zu, denen er ihren Platz in der neuen Gemeinde nur nach dem Alter oder ihrer sonstigen Würdigkeit zuwies, und gegen die Anfeindungen und Nachstellungen der Brahmanen fand er bald Schutz bei mehreren der kleinen Fürsten, die freudig diese Gelegenheit ergriffen, sich der drückenden Vormundschaft jener zu entledigen.

Das unmittelbare Ziel freilich, welches er vor Augen hatte, die völlige Entledigung von allen irdischen Bedürfnissen, die absolute Entsagung des Ichs, um zur schließlichen Absorption und Freiheit zu gelangen, war zu esoterisch, für die große Masse des Volkes zu wenig ansprechend, und überdem zu sehr mit den augenblicklichen Mitteln, die zur Befreiung von dem bisherigen Drucke nötig waren — dazu brauchte man ja gerade Kraft und Energie! — im Widerspruche, als daß es hätte alsbald den Vordergrund einnehmen dürfen. Buddha erkannte dies selbst sehr wohl und teilte deshalb seine Anhänger in zwei Teile, in die Geistlichen, d. s. diejenigen, welche schon jetzt auf jenes Ziel loszusteuern sich kräftig fühlten, und in die Laien, welche sich erst noch zu diesem Streben selbst, resp. für eine neue Geburt vorzubereiten und geschickt zu machen hatten. Als Grundprinzip seiner Lehre hatte jenes Ziel erst in späterer Zeit seinen Einfluß ausgeübt, hie und da durch modifizierte Auffassung in geringerem Grade, als man es erwarten sollte. Zunächst aber trat es vor den Mitteln zurück, die zu seiner Durchführung dienen sollten, und welche die individuelle Kraft jedes Einzelnen ja gerade recht wach und lebendig riefen, so daß die ersten Jahrhunderte des Buddhismus uns ein ungemein wohltuendes, rein menschliches Bild gewähren und der

Einfluß desselben als ein überaus segensreicher erscheint. Befreit von der wuchtigen Last wüster Satzungen, atmete der Inder wieder einmal frei auf und gewann das Leben lieb, in welchem er fortab nicht mehr Druck und Verfolgung, nur liebevolles Mitleid und brüderliche Teilnahme von seinen Mitbrüdern in der Gemeinde zu erwarten hatte. Das Bewußtsein, einer solchen Gemeinde anzugehören, freies Glied einer Genossenschaft zu sein, gab seinem Gemüte eine bis dahin ganz unerhörte Schwungkraft. Mit welcher Begeisterung die neue Lehre die Herzen ihrer Bekenner erfüllte, davon legen die Berichte über die Missionare gültiges Zeugnis ab, welche Buddha aussandte, dieselbe überall jeglichem Volke und Lande zu verkünden, und die in ihrem frischen, frommen Glaubenseifer, ihrer todesmutigen Selbstaufopferung in nichts hinter den christlichen Märtyrern und Missionaren zurückstehen. Hierher gehören auch die Felseninschriften jenes buddhistischen Königs Piyadasi (Açoka), der um die Mitte des dritten Jahrhunderts vor Chr. ganz Hindostan beherrscht zu haben scheint (wenigstens finden sich diese Inschriften gleichlautend im Nordosten, der Mitte und dem Westen Hindostans wieder) und darin das ganze Volk zu gegenseitiger Duldung und Schonung, zu liebevollem Benehmen, zur Vermeidung alles Übelwollens und zu steter öffentlicher Beichte auffordert, wie diese letztere von Buddha als die einzige, wahrhafte Sühne für begangene Vergehen angeordnet war. In der Tat ein seltener Inhalt auf dergleichen Dokumenten, die uns ja sonst fast nur von Eroberungszügen und blutigen Taten mächtiger Krieger berichten!

Als Buddha nach fast fünfzigjährigem Wirken im fünfundachtzigsten Jahre seines Lebens starb, war das Gefühl der Verehrung für ihn unter seinen Anhängern ein so mächtiges, daß die Gebeine des teueren Lehrers zerstückt und als Reliquien durch ganz Indien verteilt wurden. Man errichtete, besonders in der Nähe der Klöster, welche den Geistlichen als Sammelpunkt dienten, gewaltige turmartige Gebäude über ihnen — und hier haben wir den Ursprung der später so allgemein gewordenen Reliquienverehrung zu suchen. Die Sammlung seiner Aussprüche und Bestimmungen geschah bald darauf, mußte aber, weil sie bloß mündlich abgefaßt worden zu sein

scheint, später noch mehrfach wiederholt werden und hat sich im südlichen Indien, in Ceylon, wohin der Buddhismus sehr früh vordrang, erst im ersten Jahrhundert vor Chr., im nördlichen Indien sogar erst noch ein Jahrhundert später schriftlich fixiert — und zwar je in einer verschiedenen Sprache, dort in Pāli, hier in Sanskrit, was für die gegenseitige Kritik und Authentizität von großer Bedeutung ist. Es hat sich daraus im Verlauf ein fast unabsehbares Schrifttum entwickelt, ebenso wie sich die buddhistische Kirche samt ihrem Ritus und Zermoniell aus den unscheinbarsten Anfängen zu einem ganz imposanten, formreichen Gebäude umgewandelt hat.

Richten wir nun unseren Blick auf das viele Gute, das der Buddhismus durch seine reine, entsagende Moral und die Anforderungen, die er an jeden Einzelnen als solchen richtet, gewirkt hat. Für Indien selbst und die Erweckung eines neuen geistigen Lebens hat er auch sonst noch ganz Unschätzbares geleistet. Die Wissenschaft verdankt ihm z. B. auch fast die einzigen brauchbaren historischen Dokumente, die Indien bietet. Der Sitte der Inschriften, welche durch die großartigen Kloster- und Tempelbauten aufkam, zu denen jeder sein Scherflein, das mit seinem Namen daran verzeichnet war, beitragen konnte, verdanken wir die ältesten Proben indischer Schrift und Volkssprache. Von besonderer Bedeutung aber war es, daß die Blüte des Buddhismus in Indien in dieselbe Zeit fiel mit den griechischen Ansiedelungen in den nordwestlichen Teilen des Pendschāb. Bei der völligen Nichtachtung der Nationalitäten, bei dem ganz universalistischen Charakter des Buddhismus ist hierdurch dem Einflusse griechischer Bildung und Wissenschaft auf Indien eine breite Straße geöffnet worden, auf welcher derselbe nach vielen Richtungen hin ganz bedeutend eingedrungen ist und eingewirkt hat. Diese Verbindung mit den fremden Eroberern, den Griechen zunächst und dann auch deren Nachfolgern, den Indoskythen, scheint freilich in späterer Zeit auch teilweise die Verdrängung des Buddhismus aus Indien befördert zu haben, indem die Brahmanen ihre Sache, mit den Farben der Nationalität umkleidet, dem Patriotismus indischer Fürsten und Krieger vorgeführt haben mögen, hat aber andererseits höchst wesentlich die Verbreitung erleich-

tert, welche derselbe schon früh außerhalb der nordwestlichen Grenzen Indiens gefunden hat. Der Einfluß, der dadurch auf die Entstehung gnostischer Sekten, insbesondere auch der Manichäer, aber auch in weiterer Folge auf die ganze Ausbildung des katholischen Ritus und Zeremoniells, wie es sich gerade jetzt erst zu bilden begann, geübt worden ist, kann in seiner ganzen Ausdehnung noch nicht genügend übersehen werden. Wir wissen z. B. von einem buddhistischen Mönche mit Bestimmtheit, daß er, Christ geworden, neben Übersetzungen aus dem Indischen auch christliche Traktate verfaßt hat. Sollte dies das einzige Beispiel gewesen sein? oder sollten nicht vielleicht auch umgekehrt christliche Missionare, nach Indien gepilgert und dort mit dem so ähnlichen buddhistischen Kirchenwesen und Ritus in Berührung gekommen, geradezu sich demselben angeschlossen haben? vielleicht in dem sicheren Glauben, daß derselbe eben ein christlicher sei. Haben ja doch die katholischen Missionare in Tibet noch in neuerer Zeit, über die frappanten Berührungen der beiden Kulte erstaunt, den buddhistischen allen Ernstes für eine Äffung des Teufels erklärt; und die Sagen des Mittelalters von dem asiatischen Priesterkönig Johannes erledigen sich jedenfalls einfach im Hinblick auf das tibetanische Papsttum und vielleicht ähnliche hierarchische Erscheinungen in Zentralasien. Über diese wechselseitigen Einwirkungen wird jedenfalls mit der Zeit, wenn uns die buddhistischen Quellen erst zugänglicher werden, noch sehr viel neues Licht aufgehen.

Die direkte Ausbreitung des Buddhismus durch seine Missionare über ganz Indien, Ceylon, den indischen Archipel, Hinterindien, Japan, China und Zentralasien ist natürlich das Werk vieler Jahrhunderte gewesen und scheint sich nach außen hin besonders lebhaft in der Zeit erstreckt zu haben, wo sein Terrain in Indien selbst immer mehr beschnitten ward. Den schließlichen Sieg über ihn in Indien scheint das Brahmanentum etwa im neunten oder zehnten Jahrhundert nach Chr. davongetragen zu haben. Die eigentlichen Gründe seines Unterliegens daselbst liegen noch nicht ganz klar zu Tage, da es in der Tat wunderbar erscheint, wie das indische Volk, nachdem es einmal die Freiheit von allem Kastenwesen kennen gelernt hatte, sich doch

wieder hat in dieselben harten Bande schlagen lassen. Aus den Berichten chinesischer Pilger in Indien sehen wir, daß der Verfall daselbst im sechsten Jahrhundert nach Chr. bereits begonnen haben muß, da er im siebenten Jahrhundert schon sehr merklich hervortrat. Die Hauptauswanderung der buddhistischen Geistlichkeit scheint sich nach Tibet gerichtet zu haben, wo sie bekanntlich noch jetzt ihren glänzendsten Sitz und auch die weltliche Herrschaft ganz in Händen hat.[1]) An Zahl der Bekenner überhaupt überragt der Buddhismus noch jetzt alle anderen bestehenden Religionsformen, da man gewöhnlich ein Vierteil der ganzen Bevölkerung der Erde als ihm zugetan rechnet.

---

[1]) Selbstverständlich hat dieser Buddhismus, wie er sich in Tibet entwickelt hat, mit der alten reinen Lehre des Buddha sehr wenig gemein.
Der Herausgeber.

Kleine Mitteilungen.

Auch in den letzten zwei Monaten kann ein stark wachsendes Interesse an unseren Arbeiten festgestellt werden. Es sind während dieser Zeit über 1000 Briefe und Karten in unserer Geschäftsstelle eingelaufen, Probe- und feste Bestellungen der „Zeitschrift für Buddhismus", Wünsche um Zusendung aufklärender Schriften und Bücher über den Buddhismus usw. Sämtliche Anfragen und Bestellungen wurden prompt erledigt, viele Hunderte Druckschriften, Broschüren und Bücher gratis versandt. Die öfters in den Briefen wiederkehrenden Anfragen wie z. B. die Stellung des Buddhismus zu den Fragen des Okkultismus und der Theosophie, zur abendländischen Philosophie und Naturwissenschaft, ganz besonders zum modernen Monismus, ferner die Unterschiede zwischen südlichem und nördlichem Buddhismus, zwischen Laien- und Mönchsbuddhismus und so manche andere angeschnittenen Fragen, die vielleicht für manche Leser dieser Zeitschrift nicht ohne Interesse sind, werden wir nach und nach in den nächsten Nummern öffentlich beantworten.

Jedenfalls ist die außerordentliche und ständig zunehmende Anteilnahme des Abendlandes für den Buddhismus — ganz besonders konnten wir dies in Deutschland, Österreich-Ungarn und der Schweiz verfolgen — eine sehr erfreuliche Tatsache, die auf unsere moderne Auffassung von Ethik und Moral nicht ohne günstigen Einfluß bleiben wird.

Herr F. J. Bauer ist am 8. Februar wohlbehalten auf Ceylon gelandet und dort von seinem Bruder, Bhikkhu Kondañño, welcher schon jahrelang drüben ist, freudig empfangen worden. Er beabsichtigt, auf den alten ehrwürdigen Stätten des reinen Pali-Buddhismus Erfahrungen und Eindrücke zu sammeln, die unseren Arbeiten zugute kommen sollen; auch wird Herr Bauer die guten Beziehungen zwischen den dortigen europäischen Bhikkhus und uns noch fester zu knüpfen suchen.

Herr Ludwig Ankenbrand, ist ebenfalls auf Ceylon, wie wir seinen Berichten an uns entnehmen können, sehr rege gewesen und hat, von den dortigen Freunden unterstützt, mit großer Liebe und Begeisterung das Studium des Buddhismus fortgesetzt. Er ist jetzt mit Bhikkhu Nyānatiloka auf einer Missionsreise durch Tibet begriffen, gilt es doch, den dortigen im Dogmatismus und Kirchendienst erstarrten „Buddhismus" von seinen Fesseln und Einschnürungen zu befreien und auch hier Volk und Priester mit der reinen Lehre des Pāli-Buddhismus bekannt zu machen. Die Aussichten für diese Aufgabe erscheinen heute günstiger wie früher, da in der letzten Zeit mehrere tibetanische Geistliche bei einem Aufenthalte auf Ceylon, nachdem sie dort von den Bhikkhus mit der alten reinen Buddha-Lehre bekannt gemacht wurden, solche ziemlich rasch begriffen und begeistert mit diesem kostbaren Schatze wieder in ihre Heimat abgereist sind. Herr Ankenbrand wird später in unserer Zeitschrift über seine Erlebnisse und Erfahrungen auf Ceylon, in Tibet und anderen Ländern berichten.

Nachdem wir je ein Probeheft der Zeitschrift an die deutschen Universitäts- und Stadtbibliotheken, Volksbüchereien und Lesehallen mit der Mitteilung gesandt hatten, daß wir den ersten Jahrgang unberechnet und portofrei regelmäßig zustellen, wenn uns ein beständiges Auslegen der Zeitschriften zugesagt würde, haben zahlreiche Universitäts- und Stadtbibliotheken sowie Lesehallen dies gerne zugesagt und regelmäßige Zustellung der Zeitschrift gewünscht.

Buddhistische Weltschau.

I. Die Reform der buddhistischen Gemeinden Chinas.

1.

Der Kampf der Religionen. Schanghai, 24. Oktober. In den letzten Monaten verschärfte sich die Gegnerschaft zwischen Konfuzianismus und Christentum, weil jener verfassungsgemäß zur Staatsreligion erhoben werden soll. Das Parlament wird in dieser wichtigen Angelegenheit bald den Entscheid treffen. Daß damit der Kampf zur Ruhe kommt, wird man kaum hoffen dürfen. Es ist ein Armutszeugnis für die Kämpfer, die sich auf den Arm der Regierung stützen. Der Staat sollte unbeteiligt dem Streite zusehen. Es hieße eine falsche Lehre aus der Geschichte ziehen, wenn er mit dem Konfuzianismus, der ja keine Religion, sondern in seiner Ethik nur den Bruchteil einer solchen darstellt, eine gesetzliche Verbindung eingehen wollte, im Widerspruch zum bisherigen Brauche, wo in China „jeder nach seiner Fasson" selig werden konnte.

Es handelt sich ja schließlich nicht nur um den Kampf zwischen Christentum und Konfuzianismus. An seinem Ausgang sind die anderen Religionsgemeinschaften: Buddhisten, Taoisten und Mohammedaner, ebenso sehr interessiert.

Während die Konfuzianer geräuschvoll mit großem Säbelrasseln auf der Arena erscheinen, rüsten sich die Buddhisten in der Stille, streben aber nicht weniger bestimmt ihrem Ziel zu: der Zurückeroberung einer verlorenen Stellung. Die Zerstörung der Götzenbilder in den letzten Jahren brachte ihnen mit Schrecken zum Bewußtsein, wie wenig Rückhalt sie im Volke haben. Auch der Buddhismus entlehnt seine Waffen, wie der Konfuzianismus, aus der Rüstkammer der christlichen Missionen. Die Religionsstifter sollen an Bedeutung gewinnen, indem man, wie bei unserer Zeitrechnung, die Geschichte nach ihrem Geburtstag orientiert. Beide Konfessionen wollen den Sonntag als Ruhetag feiern; auch sollen bei den gottesdienstlichen Zusammenkünften Ansprachen gehalten werden. Im festen Zusammenschluß sucht der Buddhismus sein Heil. Wie sein umfangreiches Programm zeigt, soll ihm ausgedehnte Predigttätigkeit Einfluß verschaffen; Unterricht und Wohlfahrtseinrichtungen wie industrielle Unternehmungen sollen ihm die Zuneigung des Volkes erwerben. Der als reaktionär verschrieene Buddhismus zeigt sich hier in einem günstigeren Lichte, sowohl in seinen modernen Wahlbestimmungen, als auch in seiner Anpassungsfähigkeit, da er weiß, sich neuzeitliche Propagandamittel wie die Presse nutzbar zu machen. Selbst zur Mission im Ausland fühlt er sich berufen.

Weserzeitung, Bremen, 12. XI. 13.

2.

Religiöse Strömungen in China. In aller Stille rüsten die Buddhisten. Daß es wieder der Süden ist, von dem die Bewegung ausgeht,

ist nicht nur der geistigen Bewegung jener Provinzen zuzuschreiben, sondern auch einem politischen Umstande, der in seiner Bedeutung nicht unterschätzt werden darf. Japan, das in früheren Jahrhunderten von China den Buddhismus übernommen hatte, ist heute der Mittelpunkt dieser Lehre, und von ihm gehen heute die buddhistischen Sendlinge und Apostel nach China. Ob es ein Zufall oder ein zielbewußtes Vorgehen ist, daß die japanischen Buddhisten ihre Missionstätigkeit vor allem in der Formosa gegenüber gelegenen Provinz Fukien ausüben und von dort nach Kwangtung vorzudringen sich bemühen, soll hier nicht weiter erörtert werden. Tatsächlich war in Südchina der Boden für ein Neuaufleben der buddhistischen Religionsgemeinschaften schon viele Jahre lang vorbereitet, so daß mit dem Anstoß, den das innerpolitische Leben Chinas gab, die schon vorhandenen Pläne und Entwürfe nur in die Wirklichkeit umgesetzt zu werden brauchten, um die Buddhisten gerüstet in den Kampf eintreten zu lassen. Vor kurzer Zeit hat sich so in Kanton die Buddhistenkirche eine neue Verfassung gegeben. Der Buddhismus sucht sein Heil im festen Zusammenschluß. Ausgedehnte Predigttätigkeit, Unterricht, Wohlfahrtseinrichtungen sowie auch industrielle Unternehmungen sollen ihm weitesten Einfluß verschaffen. Predigerschulen, Lehrerseminare und Rednerkurse sollen die Ausbildung der Bonzen und Wanderprediger übernehmen; musterhaft geleitete Klostergüter, Bergwerke auf Gemeinde- und Klostereigentum und Verbesserungen aller Art in den buddhistischen Gemeinden, die auf Grund der Erhebungen eines neu zu schaffenden buddhistischen Amtes für Statistik und Untersuchung vorgenommen werden sollen, sind dazu bestimmt, der Kirche die nötigen Mittel zu verschaffen und die Vermögenslage ihrer Gläubigen zu verbessern und damit wieder die Kirche volkstümlich zu machen. Mit Tagesblättern und Monatsschriften soll enge Fühlung behalten werden. Bei der Aufnahme in den Religionsverband sind zwei Dollar zu entrichten, und ebensoviel beträgt der jährliche Mitgliederbeitrag. Die ganze Verwaltung ist in die Hände eines Ausschusses gegeben, der aus einem Präsidenten und sechs Amtsvorstehern besteht. Auf eine Eingabe der neuen Kirche um moralische Unterstützung hat sich die Regierung bis jetzt noch zurückhaltend geäußert. Finden die Buddhisten aber die richtigen Männer zur Verfolgung ihres Programms, so werden sie auf dem geschichtlichen Boden ihrer Lehre auch ohne unmittelbare amtliche Hilfe eine neue Blüte ihrer Religionsgemeinschaft zustande bringen.

Kölnische Zeitung, 4. Nov. 13.

3.

Buddhistische Bestrebungen in Südchina. Die im Revolutionsjahr 1911 in Canton gegründete „buddhistische Vereinigung" (Fo-chiao-hui) entwickelt eine rege Tätigkeit. Sowohl auf dem Gebiet der äußeren Organisation als auch auf dem Gebiet der inneren Verwaltung paßt sich die „buddhistische Vereinigung" der Missionstätigkeit der christlichen Kirche und vor allen Dingen der Tätigkeit der christlichen Jung-Männer-Vereine an. Sie gründet

Zweigniederlassungen (Fen-hui) in größeren Städten. Als Mitglieder werden nicht nur Mönche, sondern auch Laien und sogar Frauen aufgenommen. Die Mitgliedschaft erlangt man durch Empfehlung und Vermittelung des Vorstehers einer betreffenden örtlichen Vereinigung. Eintrittsgeld und jährlicher Beitrag für ein Mitglied beträgt einen Dollar. Anfang Oktober ist in der Kreisstadt Hsiang-shan, dem Heimatskreise Sun-Wens, eine Zweigniederlassung der buddhistischen Vereinigung eingeweiht worden.

4.

Eine Gesellschaft vom Gelben Kreuz. Die Bewegung zur Wiederbelebung des Buddhismus, die seit einigen Monaten von Südchina aus nachdrücklich eingesetzt hat, nimmt an Ausdehnung zu. Buddhistische Zweigvereine werden in den Provinzialhauptstädten ins Leben gerufen und nach Anweisungen der Hauptleitung organisiert. Das Neueste ist die Gründung einer „Gelben-Kreuz-Gesellschaft", die das asiatische Gegenstück zu der Gesellschaft vom Roten Kreuz werden soll. Der Vorschlag zur Gründung der Gesellschaft geht von dem Vorsitzenden der Buddhistischen Vereinigung für China, dem Mönch Tsching-Hai, aus; die endgültige Bildung der Gesellschaft vom Gelben Kreuz (Huang-want-se-hui) soll Anfang nächsten Jahres erfolgen.

5.

Organisation der cantonesischen Buddhistenkirche.

(Auszug.)

I. Name und Sitz.

§ 1. Die Religionsgemeinschaft ist bei der Regierung eingekommen, sie als „Cantonesische Buddhistenkirche" anzuerkennen.

§ 2. Der Zweck der Gesellschaft ist:

a) das Volk über Buddhas Religion aufzuklären und seine Lehre auszubreiten, und

b) zum Zusammenschluß in Anlehnung an unsere Kirche zu bewegen.

§ 4. Der Ausschuß wird zur Organisation der Klöster, für deren Schutz er einsteht, in alle Kreise Vertreter senden.

II. Organisation der Kirche.

§ 6. Der Ausschuß wird gebildet aus: dem Präsidenten, sechs Amtsvorstehern und deren Stellvertretern. Er kann bei dringenden Geschäften erweitert werden.

§ 7. Dem Präsidenten sind alle Klöster unterstellt. Er ist Siegelbewahrer, vertritt die Kirche nach außen, verkehrt mit dem buddhistischen Papst und der Regierung.

§ 10. Die Arbeit wird unter folgende Ämter verteilt:

1. Vorsteher und Leiter.

a) Dem Präsidenten sind alle Klöster und Insassen unterstellt.

2. Propaganda.

Der Prior eines Klosters bestimmt die Prediger und verteilt die übrigen Arbeiten des Klosters.

a) Er bestimmt, an welchen Plätzen gepredigt werden soll und wo Versammlungshallen zu kaufen oder zu mieten sind.

b) An belebten Straßen und Märkten sollen die Leute über Buddhismus belehrt werden.

c) Auch sollen die Soldaten in ihren Lagern,

d) die Verbrecher in Gefängnissen und

e) die Kranken in Spitälern besucht werden.

f) Auch für Verkündigung der Lehren Buddhas im Ausland ist Sorge zu tragen.

3. Verkehr.

Dieses Amt besorgt den Verkehr mit dem Volk, andern Glaubensgenossen unter Chinesen, Mandschus, Mongolen, Mohammedanern und Tibetern.

4. Unterricht.

a) Im Lehrerseminar sollen begabte Leute in Buddhas Religion eingeführt werden.

b) Redegewandte Mönche mit einiger Kenntnis sollen in einem Seminar weitere Ausbildung für den Predigerberuf empfangen.

c) In Elementarschulen sollen Kinder mit dem Buddhismus bekannt gemacht werden.

d) In der philosophischen Schule werden die tiefsten Religionsprobleme behandelt.

e) Wo die nötigen Kräfte vorhanden sind, sollen Spitäler gegründet werden.

f) In Tagesblättern und Monatsschriften soll die Geschichte des Buddhismus bekannt gemacht, wichtige Ereignisse aus der jetzigen Propaganda veröffentlicht werden.

g) Buddhistische Bücher sollen ins Chinesische übersetzt werden.

6. Statistisches und Untersuchungsamt.

a) Es sollen die Verhältnisse der buddhistischen Gemeinden untersucht werden, um sie zu verbessern.

b) Ein Inventar über Klöster, ihre Insassen und ihren Besitz ist aufzunehmen.

c) Die Angaben müssen von zuverlässigen Männern geprüft und ans Sekretariat nach Canton abgeliefert werden.

d) Streitigkeiten zwischen Bevölkerung und Kloster sollen durch den Ausschuß beigelegt werden.

f) Gefährdet ein Mönch durch schlechten Wandel den Ruf des Klosters, so ist er zu entlassen.

§ 11. Jedes Glied unserer Kirche ist zum Gehorsam gegenüber seinen Vorgesetzten verpflichtet.

III. Konferenzen.

§ 16. Es werden vier Arten unterschieden:

a) Generalkonferenz,
b) Gemeindeversammlung,
c) Ausschußsitzung,
d) Extraberatung.

§ 17. 1. Der Präsident beruft die Generalkonferenz. Sie kann von der Hälfte der Abgeordneten beantragt werden; Einladungen hierzu werden immer zwanzig Tage vor Eröffnung ausgegeben.

2. Gemeindeversammlungen finden jeden Sonntag statt.

3. Auf Antrag von fünf Mitgliedern erfolgt eine Ausschußsitzung.

4. Auf Wunsch von fünf Klosterbewohnern wird eine Extraberatung über dringende Angelegenheiten festgesetzt.

IV. Befähigung zum Amt.

§ 18. Tugendhaftigkeit, Ansehen, reiches Wissen des Bewerbers berechtigen zu einer Wahl in den Ausschuß.

§ 19. Laien wurden unter Zuziehung zweier Zeugen in die Gemeinde aufgenommen.

V. Gemeindeordnung.

§ 20. Jeder Religionsgenosse ist verpflichtet, nach den Verordnungen zu leben, widrigenfalls sein Name aus den Listen gestrichen wird.

§ 21. Jeder Bonze hat, wenn er einen Ausweis hierfür erbringt, Gastrecht in jedem Kloster.

§ 22. Klöster, die der Organisation nicht beigetreten sind, haben kein Anrecht auf ihren Schutz. Jedes übelberüchtigte Kloster wird vom Ausschuß der Behörde zur Bestrafung angezeigt.

§ 24. Bei Wegzug eines Priors ist die Besetzung seines Postens vom Ausschuß vorzunehmen, und es steht nicht in der Macht des Inhabers, seinen Nachfolger zu bestimmen.

§ 25. Streitigkeiten im Kloster und nach außen werden von den Dorfältesten geschlichtet. Sind ihre Bemühungen erfolglos, so schreitet der Ausschuß ein.

§ 26. Wird ein Gemeindeglied ungerechter Weise bedrückt, so ist ihm allseitig beizustehen; ist sein Unglück selbst verschuldet, soll ihm niemand helfen.

§ 27. Jedes Glied, ohne Standesunterschied, soll die Ausbreitung des Buddhismus in seinem Teil fördern.

VI. Finanzen.

§ 28) a) Bei der Aufnahme in den Religionsverband sind zwei Dollar zu entrichten.

b) Der jährliche Mitgliederbeitrag ist zwei Dollar. Er ist zur Hälfte im zweiten und achten Monat zu zahlen.

VII. Gemeindegründungen.

§ 30. Der Rechtstitel jeder Gemeinde lautet:

„Teilgemeinde-Außenstation der cantonesischen Buddhistenkirche im Kreis X."

§ 31. Es muß ein Verteilungsplan der Klöster der Regierung vorgelegt werden, daß jeder Beamte beauftragt wird, das in seinem Gebiet liegende Anwesen zu schützen.

§ 32. Abgelegene Klöster haben passende Versammlungslokale zu mieten, und es ist dafür zu sorgen, daß in jedem Kreis eines ist.

§ 33. Wenn die Anhänger sich mehren sollen, müssen die obigen Bestimmungen eingehalten werden.

§ 36. Jedes Kloster hat ein Verzeichnis seiner Bonzen nach ihren Rangstufen, ebenso seiner Besitzungen und seiner Einnahmen anzulegen und an den Präsidenten weiterzuschicken.

§ 42. Der Ertrag der Klostergüter soll für gemeinnützige Zwecke verwandt werden nach der Genehmigung durch den Ausschuß.

VIII. Schluß.

§ 43. Diese Regeln haben provisorischen Charakter; sie können auf Antrag von zwanzig Abgeordneten durch den Ausschuß abgeändert werden.

Nachtrag: Als Antwort der Regierung wurde uns auf unsere Eingabe folgendes mitgeteilt:

„Die Gründung der cantonesischen Buddhistenkirche mit einem vom Luk-yung-Kloster gestifteten Fond von zehntausend Dollar haben wir zur Kenntnis genommen. Der Zweck der Organisation zur Ausbreitung ihrer Religion zur Erlösung der Menschheit, zum Kampf gegen Aberglauben und Volksschäden ist anerkennenswert. Die Einzelbestimmungen sind gut und finden unsere Genehmigung."

II. Der japanische Buddhismus.

Buddhistische Adressen an Präsident Wilson und Yuan Shi kai. In dem Hongwanji-Tempel in Asakusa fand am letzten Sonntag eine Versammlung von Buddhisten aus allen Teilen Japans statt. Es waren einige 3000 Leute, die da zusammenkamen, Priester, Studenten, Frauen und andere, so daß die große Halle des Tempels gesteckt voll war. Gegenstand der Versammlung war das Verhältnis zwischen Politik und Religion überhaupt und dann das Verhältnis von Japan zu China und besonders Amerika.

Nach gewissen rituellen Zeremonien wurden drei Resolutionen vorgelesen und gebilligt und zwar eine über das Verhältnis von Politik und Religion, daß nämlich das religiöse Gefühl nicht mit dem nationalen, politischen Gefühl in Konflikt kommen soll; die zweite, in Form einer Adresse an Präsident Wilson, hofft im Namen der japanischen Buddhisten, daß religiöses und Rassenvorurteil das Verhältnis von Japan und Amerika in Zukunft nicht gefährden möchten; statt dessen möchten die Grundsätze der Gerechtigkeit und Freiheit die Beziehungen zwischen beiden Staaten immer freundlicher gestalten.

Die dritte Resolution ist eine Adresse an Yuan Shi kai und beschuldigt den Präsidenten der chinesischen Republik, daß seine Regierung der Sache der Menschlichkeit und des Friedens im fernen Osten nicht förderlich sei, und hofft, daß der Präsident, eingedenk Buddhas Gleichmut und Güte in sich gehen würde und eine wohlwollendere Politik verfolgen möge.

Darnach wurden noch Sympathieschreiben an die Japaner in Kalifornien und Nanking verlesen und mit lautem Beifall aufgenommen. Sodann kündigte der Vorsitzende an, daß die Adressen an die Präsidenten Wilson und Yuan Shi kai sofort abgeschickt werden würden und daß in Zukunft alle weiteren Schritte im Namen Buddhas zu geschehen hätten. Mti drei Banzais für den Kaiser wurde die Versammlung um zwei Uhr Nachmittags beendet.

(Deutsche Japanpost, Jokohama. 1. Oktober 1913.)

Japanischer Buddhismus. Wir haben in unserer letzten Nummer einen Bericht über die interessante Massenversammlung von japanischen Buddhisten in Asakusa gebracht, worin Stellung zur chinesischen und kalifornischen Frage mit zwei Resolutionen genommen wurde. Schon vor jener Massendemonstration hatte nun Herr Shibata, der Direktor des Bureaus für religiöse Angelegenheiten im Unterrichtsministerium, Besorgnis gehegt, daß die Versammlung in einer Weise verlaufen möge, die Anstoß erregen könnte. Er ließ daher Vertreter der Einberufer zu sich kommen und verwarnte sie, sich irgendwie mit Politik zu befassen. Wie sich zeigte, ohne Erfolg.

Das Vorgehen der Buddhisten soll nun nach japanischen Zeitungsberichten als eine Verletzung der Polizeivorschriften dargestellt werden, da man die Veranstalterin der Massenversammlung, die Bukkyo-Danwa Kai nicht als politische Organisation ansehen will, sondern nur als religiöse Gemeinschaft, die nach dem Gesetze den polizeilichen Verordnungen unterstehe.

(Deutsche Japanpost, Jokohama, 18. Oktober 1913.)

Das Fiasko der weltlichen Moral und die Rückkehr zur Staatsreligion.

Religionskonferenzen in Tokyo. Wir haben wiederholt auf die Bestrebungen liberaler japanischer Regierungen hingewiesen, mit den Vertretern der verschiedenen Kirchen in Japan in nähere Fühlung zu kommen. Vor etwa einem Jahr versammelte der damalige Minister des Innern Hara auf Anregung des Vizeministers des Innern Tokonami, der jetzt an der Spitze der Staatsbahn steht, Vertreter der Shinto-, buddhistischen und christlichen Kirchen. Viel ist bei diesen Besprechungen nicht herausgekommen; ihr Einfluß auf Einzelfragen des praktischen Lebens der Kirchen darf als Null angeschlagen werden. Sie lieferten aber den Beweis dafür, daß die Staatsregierung nicht mehr so unbedingt auf dem vorher von ihr eingenommenen Standpunkt steht, daß Religion nichts als eine Privatangelegenheit der Einzelnen sei, die den Staat nur insofern etwas angehe, als er für Ordnung innerhalb der Kirchen zu sorgen und Mißbräuchen entgegen zu

treten habe, und als der Shintoismus halb und halb als eine Art Staatsreligion angesehen wurde. Die Konferenz hat aber eine ganze Reihe von Mißverständnissen erregt und heftige Kritik in der Presse, namentlich auch in der religiösen Fachpresse, hervorgerufen, die hauptsächlich die Frage betrafen, ob Tokonami eine Art Verschmelzung oder doch Annäherung der drei Kirchen geplant habe. Dieser Punkt scheint daran schuld gewesen zu sein, daß die auf den Juli dieses Jahres angesetzte zweite Religionskonferenz nicht zustande gekommen ist. Amtlich wird es allerdings so hingestellt, als ob der gerade damals erfolgende Tod des Prinzen Arisugawa ihre Hinausschiebung nötig gemacht habe. Es darf aber als Tatsache angesehen werden, daß die Mehrzahl der Buddhisten, deren wichtigste Sekte sich schon von der ersten Konferenz ferngehalten hatte, nicht mit den Shintoisten und Christen gemeinsam arbeiten wollte, damit nicht der Eindruck erweckt werde, als sei sie mit einer sich anbahnenden Verschmelzung mit den anderen Kirchen einverstanden. Deshalb hat die Regierung dieses Mal von einer gemeinsamen Konferenz der drei Kirchen abgesehen und gesonderte Konferenzen mit den Vertretern des Shintoismus, des Buddhismus und des Christentums abgehalten. Die Regierung wurde dabei nicht, wie auf der ersten Konferenz, vom Ministerium des Innern vertreten, sondern vom Unterrichtsministerium, auf das infolge der Verwaltungsreform inzwischen die Aufsicht über alle kirchlichen Angelegenheiten übergegangen ist; das religiöse Unterrichtswesen hatte schon immer zu seinem Kompetenzkreis gehört.

Auf der privaten Konferenz legten die drei vertretenen Kirchen dann noch einmal klar jede ihren Standpunkt dar. Die Shintoisten erklärten, daß der Shintoismus die eigentliche nationale japanische Religion sei. Er habe aber mit den anderen Religionen gemeinsam, daß er nicht den Staat oder das ganze Volk, sondern die einzelnen Individuen im Auge habe, und sei deshalb zu ehrlicher gemeinsamer Arbeit mit den anderen Religionen bereit. Die Buddhisten betonten, daß der japanische Buddhismus während des ganzen Verlaufs der Geschichte national gesinnt gewesen sei und die treuesten Anhänger und Verehrer des Kaiserhauses unter seinen Gläubigen gezählt habe. Die Staatsschule, die die Religion ausschließe, sei an dem gegenwärtig in Japan alles beherrschenden Materialismus schuld, und die Buddhisten forderten gemeinsam mit den anderen Kirchen, daß der Staat den Kirchen religiöse Erziehung in Schule und Haus freigebe, damit sie zum Wohl des ganzen Volkes und damit des Staates arbeiten könnten. Die Christen wiesen darauf hin, daß die Religionskonferenz im vorigen Jahr ein glänzender Erfolg, ein epochemachendes Ereignis gewesen sei, indem zum ersten Mal seit fünfzig Jahren die Regierung es anerkannt habe, daß sie mit ihrer Gegnerschaft gegen alle Religion nur den flachen Materialismus züchte und die Sittlichkeit im Volk untergrabe. Alle Religionen hätten nicht, wie der Staatsschulunterricht, das Wohl des einzelnen Staats, sondern das der ganzen Menschheit zum Ziel. Gemeinsam aber sei allem religiösen wie

allem staatlichen Unterricht die Hebung der Sitlichkeit der Einzelnen, und an diesem Ziel müßten alle Kirchen mit den Staatsschulbehörden eng zusammenarbeiten. Es wurde dann einstimmig beschlossen, einen Ausschuß zu erwählen, der alle gemeinsamen Angelegenheiten der drei Religionen in die Hand nehmen und alljährlich eine Religionskonferenz einberufen soll. Die auf diese Weise zustande gekommene Vereinigung nennt sich Nippon Shukyo Taikai, Großer Verein Japanischer Religionen.

Das Schlußwort sprach dann Baron Sakatani, indem er eine Übersicht über das Verhältnis von Staat und Kirche während der Periode Meiji gab. Nach der Restauration habe das Volk gewähnt, der Buddhismus habe den Niedergang des Volks während der Tokugawazeit verschuldet, und habe im ersten Aufklärungseifer die Tempel in Shiba und Asakusa verbrennen wollen. Die Regierung habe das zwar verhindert, aber auch sie habe die Religionen für überwundenen Aberglauben gehalten. Jetzt habe das ganze Volk seinen Irrtum erkannt, und die Regierung gebe das nun offen zu. Die Regierungskonferenzen im vorigen und in diesem Jahre bedeuteten eine Kapitulation des Staats vor den Kirchen. Dieser Ausspruch mag in seiner Allgemeinheit übertrieben sein; daß aber eine sehr starke Strömung durch das ganze japanische Volk geht, die eine weit stärkere Heranziehung der Religion zur allgemeinen Volksbildung anstrebt, und daß gerade das gegenwärtige Unterrichtsministerium und der von ihm für die Reform des Schulwesens eingesetzte Ausschuß diesen Bestrebungen recht nahe steht, läßt sich tagtäglich durch zahlreiche Äußerungen von Zeitungen und Rednern belegen. (Ostasiatischer Lloyd.)

ZEITSCHRIFT
FÜR BUDDHISMUS
UND VERWANDTE GEBIETE
HERAUSGEGEBEN VOM BUND FÜR BUDDHISTISCHES LEBEN
SCHRIFTLEITUNG: DR. WOLFGANG BOHN, HALLE A.S.

I. Jahrgang Mai/Juni 1914 Heft 7/8

Die Mönchsordination auf Polgasduwa

am 14. Februar 1914.

Inmitten eines ausgedehnten Binnensees liegt die Mönchsinsel Polgasduwa. Der See, dessen ruhiges, salziges Wasser die hohen Fächer der Kokospalmen widerspiegelt, ist nur durch einen schmalen Streifen Landes von dem Ozean getrennt, der die wunderherrliche Insel Ceylon, das Lanka der Alten, umspült. Die Landenge wird von der Eisenbahn Colombo-Galle befahren und von dem Singhalesendorf Dodanduwa besiedelt.

Obwohl der heutige Tag kein offizieller Fest- oder Feiertag ist, die das stets frohe Volk von Ceylon noch weniger entbehren könnte als das nüchterne Europa, begegnet man doch überall schon früh am Morgen ausgelassenster Feiertagsstimmung. Männer stehen in Gruppen beisammen. Frauen tragen schwerbepackte Bastkörbe. Sehnige Jungens und braune Mädchen, alle bewegen sie sich dem See zu, aus dessen Mitte der grüne Dschungel und die weißen Mönchshäuser von Polgasduwa herüberblicken. Sie sind heute das Ziel von vielen Hunderten.

Bald sind alle Boote voll von Menschen, und die Zurückbleibenden, deren Zahl stets noch mehr anschwillt, haben sich mit dem Gedanken zu trösten, daß die weiten Boote europäischer Bauart, deren blütenweiße Segel im Naß des Sees einen hellen, zittrigen Widerschein finden, und auch die landesüblichen Einbäume mit breitem Ausleger ja in kaum einer halben Stunde wiederkehren und dann sie alle mit hinübernehmen

werden auf das grüne Eiland, das heute für sie die Schaustätte festlichen Treibens werden soll.

Vor mehr als zehn Jahren trat ein Deutscher in den Orden der Heimatlosen ein. Nyānatiloka ist im Laufe dieser Zeit in anstrengendem Studium tief in das Wesen des Pāli und der Lehre des Erhabenen eingedrungen. Er steht in hohem Ansehen bei den Buddhisten des Orients, und seine Übersetzungen haben ihn auch im Abendland bekannt gemacht. Sieben Jahre lang war er mit Ausnahme des leider so früh gestorbenen Sumano allein als einziger Deutscher in den Heimatländern der Lehre, dem ungesunden, pestschwangeren Burma und dem heißen Ceylon. Da führte ihn sein Weg auf kurze Zeit in die alte Heimat zurück. Hier nun gesellte sich ihm sein erster Schüler Koṇḍañño zu, dessen Sāmaṇeroordination er vor nunmehr 3½ Jahren im Caritas-Viharo zu Lausanne, einer Stiftung des verdienten Buddhisten Bergier vollzog. Allein eilte Koṇḍañño, der fremden Sprache und Sitten noch unkundig, dem Lehrer nach Ceylon voraus, während letzterer bald nachfolgte. Ihm schlossen sich weitere Schüler an: Vappo, Bhaddiyo, Mahānāmo, der AmerikanerAssaji und später Sono. Damals war Polgasduwa noch wildes, unbebautes Land. Jetzt ist die „Kokosinsel" oder, wie sie von den Fremden zumeist genannt wird, Island Hermitage, weit und breit bekannt.

Heute nun sollen Baddhiyo und Mahānāmo die Upasampadaweihe erhalten und zwei Upāsakos, die Herren Lenga — vor kurzem noch Lehrer an einer ostpreußischen Schule — und Bauer, letzterer der erst kurz angekommene Zwillingsbruder Koṇḍañños und bisheriger Schriftführer des B. f. b. L., neu in den Orden aufgenommen werden. Diese Doppelfeier, Upasampada und Pabbajja der weißen, aus dem Westen gekommenen Männer ist ein seltenes, denkwürdiges Ereignis, das nicht nur die Einwohner der umliegenden Dörfer heranlockt, sondern noch aus weiter Ferne die Interessierten zur Insel pilgern läßt. Auch Europäer aus Colombo und Galle, darunter bekannte Gestalten der ceylonesischen Gesellschaft, sind anwesend. Der heutzutage nirgends fehlende Photograph beginnt schon am frühesten Morgen mit seinen Aufnahmen.

Immer mehr und mehr Gäste kommen heran. Sie verteilen sich alle auf der Insel, gehen hierhin und dorthin, stehen in Gruppen im Gespräch auf dem einzigen größeren Platz der Insel beisammen oder besehen die im Laufe der letzten zwei Jahre geschaffenen Anlagen und Einrichtungen, die teils fertigen und bewohnten, teils noch im Bau begriffenen Steinhäuschen des werdenden Klosters. Schon gestern waren etwa dreißig ceylonesische und burmesische Mönche auf die Insel gekommen und bilden nun die Seele zu dem farbenreichen Bild, das die verschieden gekleideten bronzefarbenen Menschen dem Auge bieten inmitten des satten Grüns einer üppigen Vegetation, des roten Erdbodens und lichtblauen Himmels der südlichen Zone. Beim Dānasālā, der Speisehalle der Mönche, haben sich die Frauen niedergelassen und kochen in pechschwarzen, auf berußten Eisenträgern ruhenden Tontöpfen das Mahl für Mönche und Laien. Ein herrlicher Anblick, diese vielen hingekauerten Frauen- und Mädchengestalten, die braunen, silberbereiften Arme, die flinken Bewegungen der schälenden und quirlenden Finger inmitten der gestapelten Früchte, der halbleeren Körbe und Töpfe, das sprühende Feuer, die zischenden Kochkessel, der in windstiller Luft im Ätherblau sich verlierende Rauch.

Es ist 11½ Uhr geworden und die Kocherei beendet. Schrill ertönt der Schall einer an einem riesigen Baum angebrachten etwa kochtopfgroßen Glocke, auf der ganzen Insel laut hörbar. Das ist das Zeichen für die Mönche zum Dānaṁ. Sie lassen sich, Mönch an Mönch, auf Strohmatten und Sitzkissen seitlich an den Wänden der Eßhalle nieder. Ihre Plätze sind ihnen nach ihrem Ordensalter bestimmt. Sitzend nehmen sie ihre Mahlzeit ein, die ihnen die Geber zureichen. Erst wird Wasser zum Händewaschen und Mundspülen gebracht, dann die Almosentöpfe mit der aus Curry bestehenden Hauptmahlzeit gereicht, in Tassen die Suppe, auf den Almosenschalen Früchte, Zucker etc. gegeben. Zum Schluß nochmals Wasser. Nun erst, nachdem sich die Mönche wieder entfernt haben, beginnen die Singhalesen ihre Mahlzeit selbst.

Pünktlich um 1 Uhr bedeuten neuerliche Glockentöne den Beginn der Upasampada. Sie ist ein rein mönchischer Akt, an

dem Laien nicht teilhaben können. Mitten in den nicht sehr tiefen See hinein ist auf starken Baumstämmen ein Häuschen gebaut, das Sīma. Hierhin lassen sich die Mönche fahren, unter ihnen die zwei Kandidaten, die Sāmaneros Mahānāmo und Bhaddiyo. Die Ruderer fahren mit den leeren Booten zurück und halten sich in angemessener Entfernung, des Winkes zur Abholung gewärtig. Selbst der sehr eifrige Photograph hält sich entsprechend fern. Im Sīma haben sich die Mönche im Kreise niedergelassen. Die Kandidaten treten einzeln vor und, nachdem sie ihren Lehrer angegeben haben, beginnt jener Akt von Frage und Antwort zwischen Vorsitzendem und Kandidaten, wie er in Seidenstückers Pāli-Buddhismus Seite 431—436 annähernd wiedergegeben ist. Die Wechselrede wird in der Magadhasprache geführt und endet mit der Aufnahme des bisherigen Sāmaneros als vollgültigen Bhikkhus in die Mönchsschar. Der Schatten wird gemessen, Tages- und Jahreszeit fixiert. Damit ist die Feier zu Ende. Die Mönche fahren auf die Insel zurück und schreiten, von der Volksmenge mit freudigen Sah-Sah-Rufen begrüßt und begleitet, die Freitreppe zum großen Platz hinan. Dort hat sich um eine erhöhte, mit einem Palmenblattdach vor Sonne und Regen geschützte Plattform bereits viel Volk gruppiert. Es ist 2½ Uhr geworden, die Sonne brennt sengend heiß, fast senkrecht nieder, der Boden glüht. Man muß Eingeborenensohlen haben, um diese Hitze ertragen zu können. Allmählich konzentriert sich alles Treiben auf diesen einen Platz, der nun dicht voll Menschen ist. Trotzdem ist das bei solchen Gelegenheiten in Europa einsetzende Schieben und Drängen nirgends zu bemerken. Lautlos behauptet der Vornestehende seinen bevorzugten Platz, unverdrossen und still ist der Späterkommende mit dem Restchen Erde zufrieden, das ihm noch bleibt. Die Glocke wird angeschlagen.

Zehn Mönche, darunter drei Theros, betreten das Bauwerk und lassen sich auf den bereitgehaltenen Sitzen nieder. Die Sāmaneroordination beginnt. Anders als die Mönschweihe ist sie völlig öffentlich und darum der Höhepunkt des Tages. Jedermann nimmt an ihr teil.

Wieder ertönt das Glockenzeichen. Unter lautloser Stille des Volkes betreten die beiden in weiße Upasakogewänder ge-

hüllten Kandidaten, von einem Mönch geführt, den freien Platz. Die Menge tritt gerne zurück und gibt genügend Raum frei, daß die beiden ungehindert auf die Plattform gelangen können. Sie treten einzeln in die Mitte der Sālā, dem Vorsitzenden gegenüber, verbeugen sich vor ihm in der vorgeschriebenen Weise und sprechen in gebückter Haltung die Bitte um Aufnahme in den Orden: „Okāsa ahaṁ, bhante, bīsaranena sahā dāsa sāmanera, sīlaṁ dhammaṁ gacchāmi anuggahaṁ katvā, sīlāṁ detha me, bhante'"[1]) dreimal hintereinander. Nachdem die Mönche durch Schweigen ihre Zustimmung erteilt haben, werden die Kandidaten von je einem Mönch in nahestehende Häuschen geführt, wo sie ihre Upasakokleider mit dem Mönchsgewand vertauschen. So kehren sie zurück und in längerer, in Pāli geführter Wechselrede mit dem Vorsitzenden, der sie zur Einhaltung der zehn Observanzen verpflichtet, wird ihnen der Eintritt in den Orden als Sāmaneros endgiltig bewilligt. Nachdem nun die Aufnahme beendet ist, bricht das Volk in einen Sturm von Beifall aus. Nun entsteht doch einiges Gedränge. Es will ein jeder die neuen Sāmaneros aus der Nähe sehen und beschenken, und bald liegen eine Menge Civaraṁs (Mönchskleider), Kerzen, gelbe Schirme, Almosentöpfe etc. vor den beiden, die in Zukunft nur Gegebenes benutzen, Eigenes nicht besitzen werden.

Ein Thero hat sich inzwischen Ruhe verschafft und trägt von der Mitte der Plattform aus einen Abschnitt aus den Texten in der den Laien größtenteils unbekannten Pālisprache vor. Es sind die Worte des Buddha, des Meisters selbst, die da gesprochen werden, und alles Volk lauscht andächtig wie in einer Kirche, unter dem weiten, blauen Himmelsdom den wohlbekannten, weil oft gehörten Lauten. Ein zweiter Mönch spricht in der Landessprache zu den Laien. Seine Rede ist kurz, aber überzeugend. In längerer Ansprache wendet sich ein jüngerer Singhalese an seine Landsleute. Seine intelligenten, weltmännischen Bewegungen, die freien Manieren und der geschickte Sprachgebrauch verraten den Erben einer alten Geisteskultur.

[1]) Indem ich dieses gelbe Gewand nehme, um die befreiende Erlösung von allem Leid der Daseinswanderung zu verwirklichen, bitte ich Euch, nehmt mich auf, o Herr, aus Mitleid bewogen.

Er spricht von einer Verjüngung der Lehre, die nun auch das Abendland in seinen Bann ziehe, der Wichtigkeit des heutigen Tages und den Hoffnungen, die sich an die Ausbreitung des Dhammo in Europa knüpfen; von dem Weltfrieden, der einsetzen müsse, wenn erst der Buddhismus seinen Eingang bei allen Völkern gefunden haben werde. Er ermahnt die Anwesenden an diesem Werke, das der Erhabene selbst vor nunmehr 2 500 Jahren begonnen habe, mit- und weiterzuarbeiten. Reicher Beifall lohnt die beiden Vorträge. Bald tritt wieder stille Ruhe ein.

Im Pāli, der klangvollen heiligen Magadhersprache, den gleichen Lauten, mit denen der Erhabene einst am Ganges der suchenden Menschheit die heilige Lehre vom Leid und der Leidenserlösung gelehrt, dargetan und erläutert hatte, spricht jetzt ein Thero (Ordensältester) die Zufluchtsformel. Buddhaṁ saranaṁ gacchami. Dhammaṁ saranaṁ gacchami. Sanghaṁ saranaṁ gacchami Dreimal spricht er die Formel und dreimal wiederholt das Volk. Dann gibt er die fünf Sīlas. Ernst und heilig, wie Eidesschwur, entströmt den Lippen dieser vielen hundert Menschen das Gelöbnis rechtschaffenen Lebenswandels. Erhaben, niederzwingend ist dieser Moment. Man sieht es diesen Leuten an, daß das Gelöbnis nicht nur auf den Lippen liegt, sondern tiefinnerst im Herzen lauten Nachhall findet. Wer von den europäischen Besserwissern an der beglückenden Mission der erhabenen Lehre zweifelt, der komme hierher auf die Zimmtinsel Ceylon und belausche ein noch unverdorbenes Volk in solchen Momenten. Er wird erstaunt sein über die herzenbezwingende Macht, die der als kalt und nüchtern verschrieene Dhammo auch auf jene auszuüben vermag, welche seine kristallenen Gedankentiefen nicht mehr zu ergründen verstehen.

Die Hauptfeier ist zu Ende. Zwei neu erbaute Häuschen, für die zwei neuen Sāmaneros bestimmt, werden von ihren Stiftern dem Sangho übergeben. Die Ersten denken an Aufbruch. Es ist 6 Uhr geworden und der Tag geht zur Neige. Boot auf Boot verläßt die sonst so ruhige Insel. Ich stehe am einsamen Platz. Da sehe ich sie hinüberziehen, die weißen Segel von heute, die schlanken Kähne mit ihrer dunklen Men-

schenfracht über den abendstillen See. Und drüben am anderen Ufer spiegeln die Palmen im Wasser ihre hohen Häupter, zwischen denen die Sonne mit ihren letzten goldnen Strahlen der Mönchsinsel Abschiedsgrüße winkt. Flammendes Rot steigt am Firmamente auf, wie Feuer den Himmel überziehend. Und als wollte er seine Gluten im kühlen Naß des Sees tränken, den jetzt kein Lufthauch mehr bewegt, so spiegelt dieser das Feuer wider, was jener oben verlöschen läßt. Die Farben ändern sich am Firmament. Erst drohendes Rot und blendendes Gelb, jetzt sattes Grün und violette Dämmerung. Nur die lichtsaugenden Wolken haben sich einen Rest hellerer Farbe bewahrt, müssen bald auch diese abgeben, um unterzugehen im Dunkel der werdenden Nacht. Die Natur liegt still. Ich glaubte ihrem Atem nachzuspüren und werde nun aus einem seltsam schönen Bild von Licht und Farbe durch das Rascheln einer Edechse in die dunkle Wirklichkeit zurückgeschreckt. Wie schön war doch dieser Abendhimmel, wie kurz sein Bestehen! Ein „leuchtender" Beweis wurde er für die Buddhaworte: „Was da irgend entsteht, ihr Jünger, ist auch dem Vergehen unterworfen." Ist es da ein Wunder, wenn im Angesichte solch überschwänglicher Natur sich empfindenden Naturen das heiligste aller Gelöbnisse auf die Lippen drängt: „Buddhaṁ saranaṁ gacchāmi"?

Vimalo.

Buddhismus und Brahmanismus.

Fragmente eines Reisetagbuches[1]) von Dr. Hermann Graf Keyserling.

Kandy.

Kein Zweifel, nur Tropenbewohnern ist der südliche Buddhismus gemäß; das darf nie aus den Augen verloren werden. Aber ist dieses einmal vorausgesetzt und zugestanden, ist man sich einmal darüber klar, daß zum Buddhismus eine sanfte, indolente Naturbasis gehört, dann muß man die Gestaltungskraft, die er bewiesen hat, bewundern. Es ist kaum glaublich, bis zu welchem Grade er gerade die Masse veredelt hat. Noch bin ich in Indien nicht gewesen, aber wenn nicht alle Berichte trügen, so hat der Brahmanismus nie auch nur annähernd so günstig auf die unteren Volksschichten eingewirkt; er hat sie ja auch nie für voll genommen. Buddhas Großtat war, daß er die schroffe Grenzscheide zwischen esoterischer und exoterischer Weisheit niederriß und gleich Christus ein Evangelium für alle verkündete. Dessen Charakter war, wie schon bemerkt, sehr bestimmten Verhältnissen angepaßt; wie denn auch alle Überlieferungen darin übereinstimmten, daß Buddha in der Hīnayāna-Lehre (welche die südliche Kirche bekennt) nicht sein ganzes Wissen, sondern nur den Teil desselben, der einer unentwickelten Menschheit frommen könnte, geoffenbart hat. Diese Lehre ist wirklich ein wenig simplistisch, kultivierteren Geistern wenig mundgerecht. Aber wie weise trägt sie der Volksseele Rechnung! In dieser Hinsicht schlägt sie Brahmanismus sowohl als Christentum. Der Brahmanismus hatte wohl eine besondere Lehre in usum populi entwickelt, aber in dieser fehlte gerade ihr Bestes und ihr Tiefstes; die Brahmanen hatten sich hochmütig dabei beruhigt, daß die Plebs die höhere doch nicht würde würdigen können. Die Botschaft Christi wendet sich wohl an alle, aber sie wendet sich an sie in Bausch und Bogen, vom Standpunkte eines absoluten Ideals her, ohne

[1]) Aus dem im Herbst 1914 erscheinenden Werke „Das Reisetagebuch eines Philosophen". Dieses Werk — so schreibt uns der Herr Verfasser — wird eine Würdigung der Religionen des Ostens vom Standpunkte innerer Wahrheit enthalten.

Berücksichtigung der Wirklichkeit. Und so sehr hier der mittelalterliche Katholizismus nachgeholfen hat — abstellen können hat er das usrprüngliche Gebrechen nicht. Er hat gleich dem Brahmanismus zwischen höherer und niederer Wahrheit unterschieden, und wie dort ist auch hier die Masse dabei zu kurz gekommen. Im Protestantismus aber, dem letzten Versuch, der gemacht ward, den reinen Geist der Heilslehre praktisch wirksam zu machen, hat das Christentum teils seine Gestaltungskraft eingebüßt (Luthertum), teils ist es zum alttestamentlichen Religionstypus zurückgeschlagen (Calvinismus). Es ist nicht wahr, daß der Geist Jesu Christi die Massen der Völker, die sich zu ihm bekannten, je innerlich erfaßt hätte: er hat überall von außen nach innen gewirkt, und in den meisten Fällen ist es bis zuletzt bei einer äußerlichen Gestaltung geblieben. Wie schroff ist doch der Gegensatz zwischen dem Bekenntnisse des Durchschnittschristen und der Art, wie er sich im Leben bewährt! Das Wort hat ihn nie innerlich erfaßt. Gerade letzteres ist bei den buddhistischen Massen der Fall. Buddha hat seine Lehre so meisterhaft formuliert, daß sie von den Seelen ihrer Bekenner wirklich innerlich Besitz ergriffen hat. Auf dem Wege einfacher, jedermann faßlicher Sätze und Vorschriften hat er tiefste Weisheit in das Gemüt des kleinen Mannes hineingesenkt. So tief, daß weder Aberglaube noch praktische Abirrungen die wesentlich buddhistische Gesinnung je haben verdrängen können. Bis zu einem gewissen, erstaunlich hohen Grade sind die buddhistischen Tugenden die Tugenden der meisten Buddhisten.

Woher dieser Vorzug der Lehre Gautamas? Woher dessen Fähigkeit, seine tiefe Erkenntnis in so einzig wirkungskräftige Form zu fassen? — Das Genie läßt sich gewiß nicht weiter ableiten. Allein mir scheint doch, daß ein allgemeines Moment hierbei von großer Bedeutung war: daß Buddha einem Herrscherhause entstammte.

Begabung, Geist, Verstand, metaphysischer Tiefsinn, religiöses Intuitionsvermögen sind von edler Geburt weder abhängig, noch kommt diese ihnen irgendwie zu statten. Im Gegenteil: der Hochgeborene ist selten einseitig genug, um ein spezielles Talent bis zum äußersten auszubilden. Aber an Weit-

blick, an herrscherischer Überlegenheit ist der Aristokrat dem Plebejer immer voraus. Nur er steht von Hause aus über den Parteien, nur er ist ohne Ressentiment, nur er hat zu den Schwächen des Menschen ein rein objektives Verhältnis, schon allein, weil er kraft seiner Stellung selten subjektiv unter ihnen zu leiden hat. So übertrifft er, wo es die Menschheit zu übersehen und ihren Bedürfnissen im Großen gerecht zu werden gilt, selbst den höherbegabten Plebejer. Buddhas ganze Lehre nun trägt unverkennbar den Stempel solch fürstlicher Geistesart; er war ein typischer Kschattriya. An philosophischem Tiefsinn stand er hinter den Brahmanen zurück, hielt überhaupt nicht eben viel von der Philosophie, gleich den meisten Offizieren und Politikern. Aber wie keiner vor ihm in Indien verstand und kannte er die Menschen, wußte er ihren Bedürfnissen und Schwächen Rechnung zu tragen und seine Gebote in solcher Form zu erlassen, daß sie nicht allein zu einem religiösen, sondern auch einem politisch-sozialen Optimum führten. Hier, an diesem Punkte, erweist sich der Buddhismus dem Christentum entscheidend überlegen. Buddha, der Fürstensohn, der über den Parteien Stehende, hat eine Lehre in die Welt gesetzt, die nichts Bestehendes besonders verneint (sie verneint alles Vergängliche in Bausch und Bogen), daher keinerlei Intoleranz hervorrufen und gleichmäßig alle dem positiv Besseren zuführen konnte. Das Christentum war ursprünglich eine Proletarierreligion und stand von vornherein im Gegensatz zu den bevorzugten Klassen. Parteilichkeit für die gescheiterten Existenzen, Ressentiment den Glücklichen gegenüber gehört zur Seele, wenn nicht zum Geiste dieser Religion, und so trägt sie, wohin sie sich auch wendet, den Samen des Zwiespaltes mit sich. Es ist von der größten Bedeutsamkeit, daß die Religion des Friedens par excellence am meisten Unfrieden gestiftet hat: der noch so hohe Geist ihres Begründers war kein weltlich überlegener Geist,

Wie lieblich ist der buddhistische Gottesdienst! — Wenn die Sonne untergegangen ist, rufen die Glöckner die Gemeinde zur Andacht. Da strömen denn die sanften braunen Menschen mit dem langen blauglänzenden Haar und den wunderschönen Händen, Männer und Weiber voneinander kaum zu unterscheiden, im Dalāda Maligawa zusammen. Wer immer kann,

der opfert eine Kerze, und alle bringen duftende Blumen in Fülle dar zur Weihegabe am Altar des Erleuchteten. Vor dem Sanktuarium, in dem der Zahn des Buddha ruht, mit seinen goldglänzenden Türen, seinen kostbaren Bildwerken steht im gelben Gewand der freundliche Priester und nimmt mit ermunterndem Lächeln die Gaben der Gemeinde entgegen. — Selbst in Ceylon, wo noch heute die Urlehre in ihrer Reinheit herrscht, wird Buddha vom Volke als Gott verehrt. Und um ihn scharen sich viele andere mythische Gestalten — Engel, Heilige, Hindugötter, Divinitäten aus dem tamulischen Urpantheon. Aber wunderbar: all diese Auswüchse und Wucherungen haben dem Sinn der Buddhalehre nichts anhaben und ihre formgebende Kraft nicht beeinträchtigen können. Es sind auch von der Kirche nie, daß ich wüßte, Schritte gegen die Mythenbildung ergriffen worden. Hier hat eben die Erscheinungswelt fast gar nichts zu bedeuten: die Mayalehre ist diesen Menschen eingeboren. Die Vorstellungen werden nie ganz ernst genommen, es bekümmert sich auch keiner um Zusammenhang oder Widerspruch. Alle wissen es: die Vorstellungen gehören zum vegetativen Leben des Geistes, das wie selbstverständlich wächst und sprießt und blüht — das Eigentliche liegt in anderer Dimension. Buddhas Heilslehre gilt unabhängig von aller Konfession; wie denn Buddha selbst nie versucht hat seinen Jüngern ihren Götterglauben zu nehmen. Er lehrte sie nur, daß auch die Götter, gleich allen Erscheinungen, unwesenhaft und vergänglich sind.

Wie viel leichter wird es dem Tropenbewohner als unsereinem, religiösen Tiefsinn zu beweisen! Selbstverständlich steht keinerlei Vorstellungswelt mit dem metaphysischen Grunde in notwendigem Zusammenhang; selbstverständlich hat der Buddhismus recht. Aber den Westländer hindert seine physiologische Organisation, die Wahrheit zu erkennen. Er ist zu sehr verstrickt in die Erscheinungswelt, um sie aus gebührender Distanz zu beurteilen. So hat sich denn die Vorstellungswelt in der Christenheit allemal von ausschlaggebender Bedeutung erwiesen. Da war es eine Lebensfrage für die Religiosität, zu welchen Dogmen sich ein Mensch bekannte. Auswüchse und Wucherungen, die an sich geringfügig waren im Vergleich zu

dem, was um die Buddhalehre herum aufgeschossen ist, ohne diese im mindesten zu gefährden, haben die Lehre Christi zeitweilig ihres eigensten Geistes beraubt. Deswegen war es wirklich geboten, um die „wahre Lehre“ zu kämpfen, den „richtigen Erlöserbegriff“ zu finden, das Verhältnis der Gottheit zur Welt in objektiv gültigen Begriffen darzustellen, weil unser Weg eben nur durch die Erscheinung hindurch zum Sinne führt, infolgedessen jede Erscheinung, die nicht unmittelbar den Sinn zum Ausdruck bringt, den Geist auf Abwege führt, auf denen er sich verlieren kann. Wie viel besser haben es die Tropenbewohner! Sie brauchen nach keinen adäquaten Ausdrücken zu suchen, ihnen ist jede Form recht oder auch keine, je nach dem Temperament. Denn sie sind sich kraft ihrer bloßen Physiologie eben dessen wie selbstverständlich bewußt, was sich bei uns nur dem Ausnahmegeiste offenbart.

Dank dieser glücklichen Grundanlage nehmen auch solche Tendenzen unter den Singhalesen wohltätige Formen an, die unter Nordländern sich allemal als Elemente der Zerstörung erwiesen haben: ich denke an die Anlage zum Fanatismus. Heute früh war ich zu einem fern von der Heerstraße abgelegenen, unansehnlichen, von Fremden wohl kaum besuchten Tempel hinausgewandert, den ein echter Eiferer bewohnt; ein Typus von solch leidenschaftlichem Temperament, wie ich ihn unter diesen sanften Androgynen kaum für möglich gehalten hätte. Anfangs stellte er, mißtrauisch und vorsichtig, eine Reihe ebenso elementarer Fragen an mich, wie sie Wotan an Mime oder Gurnemanz an Parzival gestellt hat, und wie diese, so versagte auch ich zunächst im Antworten: es gibt keinen gewandteren Kunstgriff, einen Gegner der Ignoranz zu überführen, als ihn nach ganz selbstverständlichen Dingen zu fragen, denn im ersten Augenblick wittert der Nichtgewitzigte allemal hinter dem naheliegenden einen fernliegenden Sinn; welche Methode in meinem Fall besonders gut gelang, da ich über dem Bestreben, in die Denkart meines Unterredners einzudringen, an die Rolle des Widerpartes ganz vergaß. Aber nachdem ich zuletzt doch beweisen konnte, daß ich im Buddhismus nicht unbewandert bin, eröffnete er mir sein Herz. Ja, er war ein Eiferer, einer, dem es leidenschaftlich ernst war um die Wahrheit, den In-

grimm über die Verbilder der reinen Lehre erfüllte. — Ob er gegen sie zu Felde ziehen wollte? — Nein, wozu? Was wäre denn damit gewonnen, daß die gleichen Menschen zu neuen Vorstellungen sich bekennten? — Ob er dann auf die Seelen unmittelbar einzuwirken gedächte? — Ja, das täte er schon gern. Aber ob viel damit zu gewinnen sei? Man muß vorbereitet sein, auf daß die Belehrung wirke, und gerade das seien seine schlimmen Zeitgenossen nicht. Ihre Seelen seien offenbar zu jung. Seiner Überzeugung nach wäre der einzige Weg, den Irrtum aus der Welt zu verbannen, der, daß jeder wirklich Einsichtige mit äußerster Energie seiner persönlichen Vervollkommnung lebe. Damit werde ein Beispiel gegeben, das besser wirke als alle Bekehrungssucht. — Dieser Fanatiker betätigte diese seine Gesinnung doch nur dahin, daß er mit größerer Intensität als die anderen an seiner Vervollkommnung arbeitete und mit ein wenig weniger Wohlwollen seine Mitmenschen gewähren ließ.

Sie war überaus belehrend für mich, diese Disputa mit dem halbnackten Mann im Büßergewand. Wir redeten im Hofe des Tempels im Schatten des Bodhibaums. Einige ernste, weißgekleidete Büßerinnen hörten andächtig zu, während ein Schwarm brauner Kinder mit glänzenden Augen und buntfarbigen Lendentüchern uns neugierig lärmend von allen Seiten umdrängte.

Benares.

Viele Stunden jedes Tages verbringe ich im Labyrinth der Gassen, die Tempel mit Tempel verbinden und von Götterschreinen und Altären dicht umsäumt sind. Soviel „Stationen" wie Benares hat kein Wallfahrtsort der Christenheit, und fast auf jeder wird die Gottheit in besonderer Form und unter spezifischem Aspekt verehrt. Am meisten Zuspruch finden natürlich die Idole, die auf das Verstänndisvermögen des kleinen Mannes zugeschnitten sind; so wird auch in Benares, der Stadt Shivas, dem Ganesha, dem elefantenköpfigen Schutzherrn irdischen Erfolges, meist am reichlischten geopfert. Die Gebildeten haben nichts dagegen, ihre Weltanschauung billigt und ermutigt jede Form der Devotion. Alle Glaubensvorstellungen,

so lehrt sie, haben den einzigen Zweck, dem Menschen ein Hilfsmittel zu bieten, sich seines tiefsten Selbst bewußt zu werden. Je einfältiger und roher einer ist, desto gröber und ungeistiger müssen die Bilder sein, die seiner Aufmerksamkeit entgegengehalten werden, denn feinere verfehlen bei ihm ihr Ziel. Vom Bauern ist nicht zu verlangen, daß er unmittelbat zum Brahman in ein Verhältnis trete. Der möge nur getrost zu den Göttern beten, deren Gestalten eine ungebildete Volksphantasie erschuf, denn sofern er nur glaubt, sofern der Gegenstand seiner Verehrung seine Seele wirklich zu bannen vermag, leistet dieser ihm eben das, was dem Rishi, dem Muni, die Kontemplation des Absoluten leistet. Im übrigen aber gibt es nicht viele Wissende; nicht viele, die über die Ratsamkeit der Disziplin, des traditionellen Kults tatsächlich hinaus wären. Es gilt, um die Gottheit wirklich zu realisieren, meist bloß sich einzubilden, daß man es tut: wer ist so weit, dies ohne „Namen und Form" zu können? Shankara war es nicht, auch Ramanuja nicht, sonst wären beide nicht so eifrige Opferer und Beter gewesen; und beide blieben den altgeheiligten Glaubensformen treu, verschmähten es, sich neue, ihren Philosophien scheinbar gemäßere auszudenken; sie hatten offenbar gefunden, daß angeborene oder anerzogene Vorstellungen die Gefäße sind, in die sich der heilige Geist am leichtesten ergießt. Und Ramakrishna, der süße Heilige von Dakshinesvar, hat jüngst erst seinem Volke wieder ans Herz gelegt, nur ja dem Ritual gemäß zu praktizieren, da ohne geistige Übungen (ohne Sādhana) die Erleuchtung schlechterdings nicht zu erringen sei und von allen Exerzitien die von den Alten überlieferten die wirkungskräftigsten seien. — In der Tat waren alle gebildeten Hindus, denen ich begegnet bin, aufrichtig göttergläubig (was sie freilich nicht hinderte, sich als Philosophen bald zum Advaita, bald zum Visishtadvaita zu bekennen); sie alle praktizierten ihren Glauben. Wohl hielten sie sich von den primitiven Riten fern, welche heute noch die Hauptmasse hinduistischer Kulthandlungen ausmachen, aber an irgendeinem Rituale nahmen sie alle teil.

Der Geist des Hinduismus, als Zusammenhang von Glaubensvorstellungen betrachtet, ist identisch mit dem des Katholizismus. Nur erscheint er bei ersterem mehr intellektualisiert.

Die praktischen Vorschriften, die den Gläubigen beider Religionen erteilt werden, sind überall eines Sinnes, gleich weise, gleich psychologisch tief, gleich zweckentsprechend. Nur haben die Hindus das Gleiche besser verstanden. Während die katholische Kirche die Heiligenverehrung empfiehlt, weil die Heiligen wirklich im Himmel säßen, wirklich Fürsprache einlegten vor Gott, der es so angeordnet hätte, daß man sich nicht direkt an ihn, sondern an die zuständigen Mittelinstanzen wenden soll, wissen die Inder, daß die Anbetung spezifischer Gottheiten deshalb ratsam ist, weil es dem Menschen allzuschwer gelingt, die Gottheit als solche zu realisieren, weil Realisieren das eine ist, worauf es ankommt, und eine spezifische Form, spezifischen Aspirationen angemessen, am meisten fördert. Katholizismus sowohl als Hinduismus treiben Bilderdienst: aber während es sich bei jenem praktisch nicht selten um echten Fetischismus handelt, um Götzendienst in dessen rohester Gestalt, weiß jeder Hindu (oder kann er es wenigstens wissen), daß der Wert der Bilder einzig darauf beruht, daß sie die Aufmerksamkeit des Beters konzentrieren helfen; es ist den allermeisten unmöglich, ihre Seele anders als in bezug auf einen sichtbaren Gegenstand zu sammeln. Und so fort. In der katholischen Kirche leben die tiefen Lehren des Altertums mißdeutet fort; innerhalb des Hinduismus meistens richtig gedeutet. Das ist, soweit das Prinzip in Frage kommt, zwischen beiden der einzige Unterschied.

Die indische Religions- und Ritualphilosophie ist eine reichste Fundgrube psychologisch-metaphysischer Weisheit. Es liegen darin Erkenntnisschätze aufgespeichert, die, wenn gehoben und gesichtet, aller Wahrscheinlichkeit nach, den wissenschaftlichen Begriff vom Psychisch-Wirklichen modifizieren werden. Denn die Inder sind in zwei Hinsichten auf einmal groß gewesen, die sich unter Westländern gewöhnlich ausschließen: im Glauben und im Verstehen des Glaubens. Bei allem Sinn für die Form und deren Wirkungsmöglichkeit haben sie deren objektive Bedeutung meistens richtig beurteilt. So ist denn schon das eine hochbedeutsam, daß die Inder, die in der Selbsterkenntnis weiter gelangt sind als irgendwelche Menschen, deren Bewußtsein sich in unerhörtem Grade der verstrickten

Fesseln von Name und Form entledigt hat, in praxi immer katholisch geblieben sind; alle größten indischen Philosophen wie Ramanuja, Shankaracharya — ich sagte es schon — praktizierten gleich Thomas von Aquin. Wohl sind auch unter Indern, wie überall, protestantisch gesinnte Reformer aufgetreten. So Buddha, die Gurus der Sikhs und neuerdings die Stifter des Brahma-Samaj. Aber erstens ist keiner von diesen so weit gegangen wie ein Martin Luther unter uns, dann aber haben sie den Hindugeist in großem Maßstab nie ergreifen können; sie wurden niemals populär. Der Buddhismus verschwand aus Indien, sobald er an der Königsgewalt keine äußere Stütze mehr hatte, und die anderen protestantisierenden Religionen sind allesamt beschränkte Sekten geblieben. Was bedeutet das? Es bedeutet, daß der Katholizismus der Ansicht der Hindus nach ein System geistlicher Hygiene verkörpert, wie es weiser nicht erdacht werden könnte; daß, was immer der letzte Sinn der Religion sei, die katholische Form dessen Realisieren am meisten begünstigt. Das technisch Wesentliche an allen protestantischen Reformen ist, daß sie den Apparat, der dem geistlichen Fortkommen dient, vereinfacht haben. Während der Katholizismus alle Mittel in Anwendung bringt, die das religiöse Gefühl zu stimulieren geeignet erscheinen, sanktioniert der Protestantismus nur einige wenige und stellt es der Seele im übrigen anheim, sich ohne äußere Beihilfe, schlecht und recht, mit Gott in Verbindung zu setzen. Das wäre schön und gut, falls die Vereinigung mit Gott auf diese weniger umständliche Weise gleich vollkommen zu erzielen wäre. Das ist sie nach Ansicht der Hindus nicht. Ihrer Erfahrung nach hat nur der höchste Mensch das innere Recht den Weg des Protestantismus zu wandeln, denn er allein hat die Aussicht Gott zu finden, indem er ihn auf seine Weise sucht. Die anderen finden ihn nicht. Denen ist es besser den ganzen Hilfsapparat zu benutzen, den die Weisheit der Generationen ausgebildet, und die breite Straße zu wandeln, die sie für alle abgesteckt hat.

Es würde ein Mißverständnis bedeuten, die Frage aufzuwerfen, ob die Hindus absolut recht haben mit ihrer Auffassung: sicher haben sie für sich selber recht. Die Wege des Katholiken und des Protestanten führen im Prinzip natürlich beide zu

Gott, aber jeder von ihnen ist einer besonderen Naturanlage angemessen. Wer sich eines Sinnes am besten so bewußt wird, daß er sich in seine objektivierte Form hineinversenkt und diese Form seine Seele gestalten läßt, ist katholisch veranlagt, gleichviel zu welcher Konfession er sich de facto bekennen mag. Und gleichermaßen ist der wesentlich Protestant, der vom Sinne her der Form zustrebt. Soweit Fortkommen in der Welt (wozu auch wissenschaftliche Erkenntnis gehört) in Frage steht, kann man wohl sagen, daß die protestantische Gesinnung die objektiv zweckmäßigere ist. Andererseits bedingt die katholische einen absoluten Vorzug überall, wo Realisieren Gottes in der Kontemplation als Ziel vorschwebt. Dieses kontemplative Realisieren ist nicht die einzig-mögliche Form religiösen Erfahrens; wer das Himmelreich nicht schauen, sondern auf Erden verwirklichen will, dem ist eine Protestantenseele ersprießlicher. Der Katholik hat keinen Beruf zur Umgestaltung, er ist seinem Wesen nach nicht fortschrittlich gesinnt. Aber ihm wird es leichter zuteil, Gott unmittelbar zu schauen. So kann es nicht fehlen, daß das Indervolk, dem es ausschließlich um Erkenntnis zu tun ist, welches praktischen Fragen ganz gleichgültig gegenübersteht, das kontemplativ ist in extremem Grade, auch in extremem Grade katholisch denkt und fühlt. Denn es ist ein grober Irrtum, wie oft es gelehrt werde, zu glauben, daß der Protestantismus die religiöse Erkenntnis vertieft hätte; das Gegenteil davon ist wahr. Das Handeln im Sinne der Religion hat er vertieft, aber der Erkenntnis hat er nicht zugute kommen können, weil die nach auswärts gerichtete protestantische Bewußtseinsstellung dem Influx des Göttlichen direkt den Rücken kehrt. Gott kann man nicht ausdenken, man muß Ihn hinnehmen. Er kommt über einen, man stellt Ihn nicht aus sich heraus; Er offenbart sich, wie Er will, nicht wie wir wollen: so ist der, den es nach persönlichem Ausdruck drängt, dessen Geist darauf gewandt ist, neue Formen zu erfinden, gegenüber dem aufnehmend gestimmten Autoritätengläubigen im Nachteil als religiös Erkennender. Man mag mir einwenden, Luther sei gerade hinnehmend gewesen; gerade er hätte ja Glauben und Demut hoch über alles Wissenwollen gestellt. Allerdings; in vielen wesentlichen Hinsichten blieb er persönlich bis

zum Schluß, was ich katholisch heiße. Aber das Prinzip, dem er zum Siege verholfen hat, ist dem Glauben und der Demut feind; der echte Geist des Protestantismus tritt heute nicht mehr in der lutherischen Kirche, sondern in der kritischen Wissenschaft zutage. Wäre es anders, die protestantisch-religiösen Verbände litten nicht auf der ganzen Welt an unheilbarer innerer Zersetzung, speziell das Luthertum wäre nicht heute schon sterbenskrank. Es heißt eben entweder glauben oder freibestimmen; entweder Katholik sein oder Protestant. Und wem es darauf ankommt, Gott zu schauen, wird stets die erstere Alternative ergreifen. Alle Mystiker der Welt waren katholisch gesinnt; alle kontemplativen Naturen katholisieren. Alle großen religiösen Offenbarungen sind katholisch gesinnten Geistern gekommen, und so wird es in aller Zukunft sein.

Damit will ich freilich nicht behaupten, daß irgendein heute herrschendes katholisches System sich dauernd als solches erhalten wird. Dieser Tage, wo ich so vielen Kulthandlungen beigewohnt habe, ist mir bewußter geworden als je, wie sehr die Entwicklung der Menschheit überall vom Ritualismus abführt; mehr und mehr verliert die Magie an Bedeutung und Zweck. In diesem Sinn treibt die Welt ohne Frage in der Richtung des Protestantismus. Weniger und weniger gebildete Hindus befolgen genau die Vorschriften der Tantras; weniger und weniger wird von der katholischen Kirche auf die Heilwirkung der Riten Gewicht gelegt. Offenbar wirken sie weniger und weniger. Schon seit dem 18. Jahrhundert leistet der Katholizismus in Europa nicht das, was er der Idee nach leisten sollte und könnte, und heute scheint es, daß sein Bekenntnis im allgemeinen mehr schadet als nützt. Warum das? Sicher liegen die Dinge nicht so, daß die Tantras nichts als Aberglauben verkörperten, so daß man jetzt nur erkennt, was von jeher der Fall gewesen war; sicher auch nicht so, daß sich die moderne Menschheit, wie die Theosophen behaupten, eines wichtigsten Heilmittels vorwitzig begäbe; und sicher bezeichnet das Aufhören des Glaubens an die Magie als solches nicht die letzte Ursache des Verhältnisses. Ich persönlich bin überzeugt, daß die Lehren der Tantras im ganzen zutreffen und daß es trotzdem in der Ordnung ist, daß sie weniger und weniger Beach-

tung finden. Magie kann nur wirken, wo das Bewußtsein sich in einer bestimmten Lage befindet; diese Lage kann ihrerseits nur bestehen bei einem bestimmten Gleichgewichtszustande der psychischen Kräfte, wo zumal der kritische Verstand Phantasie- und Glaubensbildungen nicht stört. Wo das erforderliche Gleichgewicht besteht, dort wirkt sie freilich; dort bedeuten auch tantrische Zeremonien sehr oft die sichersten Hilfsmittel zum inneren Fortschritt. Aber wo es verschoben ist, dort versagen sie. Nun verschiebt es sich bei der ganzen Menschheit mehr und mehr in dem Sinne, daß der Verstand über die Phantasie das Übergewicht gewinnt. Das bedingt einen Fortschritt überall, wo es sich um Meisterung der Außenwelt handelt; es bedingt aber gleichzeitig das Aus-dem-Auge-verlieren einer anderen Seite der Wirklichkeit. Wer über das Tantrikastadium hinaus ist, ist erhaben über viele Einflüsse der psychischen Sphäre, welche vielfach stören; aber andererseits entgeht ihm auch deren Positives. Das Äußere kann dieser, nachdem er seinen Weg gefunden, so gut wie jener realisieren; er kann es überdies viel besser verstehen. Während der Tantrika wahrhaftige Erlebnisse meist im Sinn absurder Theorien interpretiert, ist der Verstandesklare in der Lage, ein gleiches Erleben, wo er es kennt, objektiv-richtig zu deuten. Aber er kennt es zunächst sehr viel seltener. Ohne Zweifel steht die Seele des Tantrika Einflüssen offen, die auf eine andere Bewußtseinslage überhaupt nicht einwirken; sicher bedingt das Hinauswachsen über die seinige insofern einen Verlust. Wir verstandesklaren Europäer erleben vieles von dem nicht mehr, was der abergläubische Hindu erlebt. Und wahrscheinlich schließt uns unsere Seelenverfassung nicht allein von vielen unwichtigen Erlebnissen aus, sondern auch von einigen der höchsten, die der Menschenseele zugänglich sind. So allein wenigstens vermag ich es mir zu deuten, daß alle höchsten Offenbarungen von Geistern her stammen, die in vielen Hinsichten nicht nur unbefangen, sondern auch unentwickelt, unweise, unzulänglich, unkritisch und unverständig wie die Kinder gewesen sind.

Rettung.

Im Sturme ist der Felsengrund versandet,
der Wogenschwall zertrat des Bootes Planken.
Ich aber bin in grüner Bucht gelandet
und schreite fest durch Dickicht, Dorn und Ranken.

Dort winken Ruheplätze unter Bäumen,
und wunderstille, leere Mönchesklausen,
ob auch im Rücken weiße Wogen schäumen,
am harten Steine grollt des Mordes Grausen.

Da will ich niedersitzen, ruhen, sinnen,
vorbei ein Traum. Es schreit in gleichem Jammer
im Todeskampf das All, die Tränen rinnen
vom Wiegenlied bis zu der Sterbekammer.

Wo ist der Friede über Schmerz und Mühen,
ein fester Fels, um den die Adler fliegen,
die Lotusblumen, welche leuchtend blühen
aus See und Sumpf zum Sonnenlicht entstiegen?

Der uns erschloß des Leidens heiße Quelle
wies uns den Weg zur kühlen Tempelruhe,
und fesselfrei tret' ich in diese Helle,
ließ vor der Pforte Schwert und Stab und Schuhe.

Geweiht, erhob'nen Hauptes will ich schreiten
zu meiner wunderstillen Mönchesklause,
und goldnen Wissens Abendwolken breiten
Erlösungsschimmer über'm letzten Hause.

Wolfgang Bohn.

Kreislauf.

Nach Eugen Komjáthy von Heinrich Horvát.

Aus junger Mädchen Liebesträumen
Werden die blühenden Rosen am Strauch,
Und holde Liebesgedanken entkeimen
Der jungen Rosen Düftehauch.

Zu Willen wird in starren Steinen
Der stumme Wunsch, die verschlungene Tat,
Die Erde bebt in Wonnen und Peinen
Und Blut kreist in der Herbstessaat.

Der Schmerz, der unsere Stirnen feuchtet,
Ballt sich zu Wettern im Wolkenland,
Die Träne, die uns im Auge leuchtet,
Als Regen tränkt sie den lechzenden Sand.

Wir schluchzen in des Sturmes Brausen,
Tiefinnen in unserem Herzen schlägt
Der Erde Herz, da hausen die Wetter,
Die unsre Saaten brach gelegt.

Wir lachen in des Sturmes Brausen
Unser Herz schreit im Orkan,
Wir jagen als Windsbraut mit Singen und Sausen
Durch jauchzende Welten die wilde Bahn.

Unser Herz ist die Quelle der Farben,
Unser Gedanke der Sonnenstrahl,
Unser Zorn des Blitzes Garben,
Unsere Lieder der Sphären Choral.

In dieser Sterne engen Bereichen
Ist alles Seele und ruft uns zu
Die Worte, die mit flammenden Zeichen
Das Weltall durchlodern: Das bist du!

Asketenspruch.

Allein will ich im Leben stehen,
allein sein auch in in der Todesstunde.
Dann kann mir vor Leben und Tod nicht grauen,
weil ich dann kein liebendes Herz verwunde.

Aus Liebe will ich der Liebe entsagen,
weil meine Liebe nicht Grenzen kennt
und davor zurückschreckt, Bande zu knüpfen
in einer Welt, wo der Tod alles trennt.

Die weinende Natur.

Ein dunkler Schmerz entlud sich in Gewittern
und prasselnd stürzt der Regen nieder dann,
Welch wilde Qua' muß die Natur durchzittern,
daß sie so weinen kann!

Magnus Schwantje.

Die Strophe des Assaji.

Gespräche über den Buddhismus von Dr. Wolfgang Bohn.

Nachdem aber der ehrwürdige Assaji in Rajagaha seinen Almosengang vollendet hatte, kam er mit der gefüllten Schale zurück. Nun ging der Bettelmönch Sariputta zu dem ehrwürdigen Assaji hin, tauschte mit ihm Worte des Grußes, pflog eine freundliche und liebevolle Unterhaltung mit ihm und trat dann an seine Seite. Als er nun ihm zur Seite stand, sprach der Bettelmönch Sariputta zu dem ehrwürdigen Assajli:

„Heiter, Lieber, sind deine Züge, rein, lauter ist deine Erscheinung. Auf wessen Veranlassung hin bist du, Lieber, Mönch geworden? Wer ist dein Lehrer oder wessen Lehre verkündigst du?" Assaji erwiderte: „Lieber, der große Asket, der Sakyersohn, der von dem Sakyastamm weg Mönch geworden ist, auf dessen Veranlassung bin ich Mönch geworden, dieser ist mein Lehrer und seine, des Erhabenen Lehre verkündige ich."

Darauf sprach der Bettelmönch Sariputta: „Was sagt denn, Lieber, dein Meister, was predigt er?" „Ich, Lieber, bin noch ein Neuling" versetzte Assaji, „noch nicht lange Mönch, eben erst zur Lehre und Disziplin gelangt; ich kann dir nicht ausführlich die Lehre verkündigen, aber ich will dir in Kürze den Inhalt sagen." Da sprach der Bettelmönch Sariputta zu dem ehrwürdigen Assaji: „So soll es sein, Lieber, sprich wenig oder viel, nur teile mir den Inhalt mit. Nach dem Inhalt der Lehre verlange ich, warum solltest du viele Worte machen?"

Darauf teilte der ehrwürdige Assaji dem Bettelmönch Sariputta folgenden Kernspruch der Lehre mit:

„Welche Dinge von einer Ursache herrühren,
deren Ursprung hat verkündet derVollendete und
auch, was ihr Aufhören ist: so lehrt der große Asket."

Als aber der Bettelmönch Sariputta diesen Kernspruch der Lehre vernahm, erlangte er das leidenschaftslose, reine Erkennen der Lehre, daß nämlich, was immer ein Entstehen hat, auch dem Vergehen unterworfen ist. (Mahavagga 1. Übersetz. in Dutoit: Das Leben des Buddha. S. 130, 131).

Erstes Gespräch.

(Erscheinung und Ursache; die wirkende Tat.)

Gibt es einen Satz, in dem die ganze Buddhalehre kurz mitgeteilt wird?

Ja. In allen buddhistischen Ländern und Schulen wird uns die berühmte Strophe des Asketen Assaji überliefert, die folgendermaßen lautet:

„Welche Dinge von einer Ursache herrühren, deren Ursprung hat verkündet der Vollendete, und auch was ihr Aufhören ist."

In unserer Ausdrucksweise besagt dies:

Die Lehre des Buddha erläutert die Ursache der vergänglichen Erscheinungen und den Weg, diese Ursache und damit die vergänglichen Erscheinungen aufzuheben. Oder auch:

Jede Erscheinung hat eine Ursache; mit der Beseitigung der Ursache schwindet die Erscheinung.

Das ist eine simple Wahrheit: alle Wirkungen entspringen einer Ursache. Aber welches Interesse haben wir daran, daß die Erscheinungen verschwinden? Warum sollen sie aufhören?

Weil alle Erscheinungen leidvoll sind, vergänglich und ohne festen Ruhepunkt. Weil wir selbst als Menschen Erscheinungen sind, als Erscheinungen voll Leiden, der Veränderung unterworfen und ohne ein unvergängliches Ich, das uns in dieser Vergänglichkeit Halt gäbe. Es ist nötig zu wissen, wie unsere Erscheinung zustande kommt und ob es ein Ende der Erscheinung, ein Zurruhekommen von Leid und Vergänglichkeit gibt. Eben das will die Strophe des Assaji ausdrücken.

Du willst also sagen, daß das Gesetz von Ursache und Wirkung unser Leben beherrscht und die Quellen unserer Leiden ist?

In einem gewissen Sinne ja: denn alle Ursachen, welche zur Aufrechterhaltung der Erscheinungen führen, müssen auch zur Aufrechterhaltung des Leidens führen.

Macht aber nicht der Tod jeder Erscheinung, jedem Leben und damit jedem Leiden ein Ende?

Sicher nicht. Der Tod führt nur zu einem Wechsel in der Erscheinung, aber nicht zur Aufhebung der Erscheinung. Auch die geistigen und sittlichen Ursachen, die in einem Menschenleben ins Rollen geraten sind, gehen nicht mit dem Tode verloren, sondern führen die Bildung eines neuen Wesens herbei, in welchem sie auswirken.

Du zielst damit wohl auf die Lehre der Seelenwanderung oder der Wiedergeburt?

Der Ausdruck ist falsch, da keine Seele wandert und keine Seele wiedergeboren wird, sondern nur die Ursachen dahin führen, daß ein neues Wesen sich an das sterbende anreiht und sein geistiges Erbe antritt. Vielleicht könnte man von einer Seelenwandlung oder Wesenreihung sprechen.

Gibt es denn ein Naturgesetz, das diesem Prozeß zugrunde liegt?

Ja, die Inder sprechen von einem Gesetz des Karma, von einer wirkenden Tat.

Nun fängst du ja glücklich mit den indischen Fremdworten an. Muß ich deren noch viele hören oder kann man nicht auch den Buddhismus mit deutschen Worten ausdrücken?

Doch. Aber das Wort Karma ist, weil es zugleich das Gesetz wie die Tat und die Wirkung der Tat, also die aus der Tat sich ergebenden Lebenszustände einschließt, schwer zu übersetzen. Du wirst dich mit diesem Worte befreunden müssen. Ebenso mit dem Worte Nirvāna und mit dem Namen Buddha. Im übrigen aber verspreche ich dir, daß du alle Erörterungen in deutscher Sprache hören und fassen kannst.

Das freut mich. Ich dachte immer, der Buddhismus wäre für uns ein ganz exotisches Gewächs: haben wir denn je etwas Ähnliches in unserem heimischen Geistesleben gehabt?

Der Buddhismus als Erlösungsweg ist ewige Wahrheit und natürlich immer vorhanden gewesen. Nur was jeweils von

dieser Wahrheit so klar erkannt wurde, daß es in unsere Begriffe übergehen und gelehrt werden konnte, ist zu verschiedenen Zeiten verschieden. Die christlichen Mystiker, besonders aber der Meister Eckehart lehren Wahrheiten, die im letzten Grunde mit den buddhistischen Wahrheiten identisch sind. Auch kann die Erlösung nur eine sein, und es ist zweifellos, daß auch in christlichen Ländern viele Heilige diese Erlösung, das Nirvāna erreicht haben.

Nun warum denn überhaupt die buddhistische Predigt, wenn man auch in anderer Religion erlöst werden kann?

Weil der Buddha die Erlösung, ihre Möglichkeit und den Weg zu ihr das erstemal so klar erkannt hat, daß sie lehrbar wurde. Diese Erkenntnis drückt ja eben die eingangs mitgeteilte Strophe des Assaji aus.

Damit sind wir also wieder beim Ausgange, und da ja die Behauptung offenbar auf dem Glauben an die Karmalehre beruht, so könntest du mir darüber einiges mitteilen.

Läßt sich das Bestehen eines Karmagesetzes beweisen?

Beweisen im Sinne der Mathematik läßt es sich nicht. Daß irgendwo eine Gesetzmäßigkeit besteht, ist ja überhaupt nur eine menschliche Annahme und unbeweisbar. Weil auf irgend einen Vorgang ein zweiter Vorgang immer wieder und in jedem einzelnen Falle folgt, nehmen wir an, daß zwischen beiden Vorgängen ein Zusammenhang besteht. Aus dem Nacheinander folgern wir ein Durcheinander, eine Verursachung. Wir nehmen an, daß das Gesetz der Ursache überall bestehen müsse, weil ohne diese Annahme die ganze Natur nur ein Bündel von Geschehnissen sein würde, denen wir völlig verständnislos gegenüberständen. Weil aber die ganze stoffliche Natur unter der Herrschaft der zureichenden Ursache steht, d. h. des „Gesetzes", daß die Wirkung der Ursache entsprechen müsse, nehmen wir an, daß auch dort, wo wir Wirkungen sehen, deren Ursachen uns nicht ohne weiteres sichtbar sind, doch die Ursachen vorhanden sein müssen und andererseits, daß, wo wir Ursachen, Kräfte ausgehen sehen, auch eine Wirkung eintreten muß, wenn wir dieselbe auch nicht ohne weiteres wahrnehmen.

Das sind naturwissenschaftlich bekannte Probleme. Ich denke z. B. an die Aussendung elektrischer Wellen in der drahtlosen Telegraphie. Aber was hat das mit dem Karmagesetz zu tun?

Nun, das Karmagesetz ist nichts anderes, als das Gesetz der zureichenden Ursächlichkeit ins moralische übersetzt. Auch unser gutes und böses Tun und Wollen gleicht der Erregung von Wellenbewegungen, die irgend wohin treffen müssen, jedenfalls nicht verloren gehen können. Der Inder nimmt an, daß unser Leben eben ein beständiges Säen und Ernten ist, daß jeder Augenblick den folgenden Augenblick erschafft und daß das Gesamtergebnis eines Menschenlebens die Richtlinie abgibt, in der ein neues Menschenleben zu beginnen hat. Wie der Lehrer dem Schüler eine Lehre, ein Gedicht, ein Wissensgebiet übermittelt, ohne doch sich selbst dem Schüler zu übertragen, so übermittelt jedes Menschenleben seine Lehren, seine Erlebnisse, die Summe seiner Entwicklung als Karma an ein neues Menschenleben, das nach seinem Tode oder bei seinem Tode irgendwo entsteht. Das eben ist der Grund der Seelenwandlung oder Wesenreihung, welche mißverständlich auch als Seelenwanderung aufgefaßt wird.

Das ist eine schwerwiegende Lehre, die uns über den Tod hinaus für das Leben eines anderen Menschen verantwortlich macht. Was ist denn das Karma, welches wir diesem neuen Menschen übertragen?

Das Karma bildet die ganze Umgebung, das Milieu, in dem der neue Mensch erscheint und sich entwickelt. Alle seine angeborenen Fähigkeiten und Neigungen, seine Talente und sein Charakter sind Karma. Ohne den Glauben an Karma und damit an eine Gerechtigkeit, die einfach nach dem Gesetz der Erhaltung der Kraft rein automatisch und ohne willkürliche Änderungsmöglichkeit wirkt, ist das Leben überhaupt nicht verständlich.

So glaubst du mit dem Karmagesetz auch das Rätsel der scheinbaren Ungerechtigkeiten im Schicksale der einzelnen

Wesen, Menschen und Tiere lösen zu können, die man bisher immer nur dem Zufall oder dem unverständlichen Willen eines unfaßbaren Gottschöpfers zuschrieb?

Gewiß! Karma bringt überhaupt erst Licht und Ordnung in das Lebenschaos. Karma erklärt, warum es Verbrecher und Edle gibt, warum Bettler und Könige existieren. Unser Dasein und die Stelle, auf der wir stehen, sind das Werk jenes anderen Menschen, dessen Erbe wir sind, oder, wie man sich in den buddhistischen Schriften ausdrückt, sind unser Werk. Es nützt also nichts, sich dagegen aufzubäumen. Wenn unser Karma es nicht ermöglicht, werden wir nichts daran ändern, nur durch gutes Wollen, Reden und Tun schaffen wir die Grundlagen für ein besseres Karma, das uns oft noch in diesem Leben zuteil werden kann.

Du sagst da einmal: unser Leben ist unser Werk, und ich habe das auch in den Reden Buddhas immer gelesen. Warum drückt sich der Buddha nicht präziser aus?

Der Prediger bequemt sich der landläufigen Idee und Sprache an. Man sagt ja auch, die Sonne geht auf und unter. Der rechtunterwiesene Schüler aber weiß, wie es gemeint ist. Wer die Lehre von der Nicht-Wesenheit verstehen kann, achtet gar nicht mehr auf die ungenaue Ausdrucksweise. Denen aber, denen diese Lehre unverständlich ist, genügt die gewöhnliche Ausdrucksweise.

Das verstehe ich nicht. Es gibt doch nur einen Buddhismus und ein Ziel des Lebens. Ist es nicht, gutes Karma zu schaffen?

Das stimmt, stimmt auch nicht. Das bewußte Ziel der meisten Buddhisten wird natürlich sein, gutes Karma zu schaffen, eine gute Wiedergeburt im landläufigen Sinne zu finden. Doch kann dies natürlich nicht das wahre, das Endziel überhaupt sein. Vielmehr ist dies, gar kein Karma mehr zu schaffen, keine Ursachen mehr zu schaffen, die Ursachen aufzuheben. Denke doch an diese Strophe des Asaji.

Und was dann?
Nirvāna!

—

Bleiben wir noch bei Karma. Du gibst selbst zu, daß die meisten Buddhisten einfach deshalb das Gute tun, weil sie glauben, daß ihnen dann später, in diesem oder jenem Leben, ein Lohn in Form besserer Lebensumstände zuteil werden wird. Mir scheint, daß dieser Glaube für das praktische Leben recht brauchbar ist. Die Menschen werden zufrieden werden. Aber leidet nicht der Fortschritt der Kultur darunter, daß die Menschen zufrieden werden, ist die stille Resignation nicht kulturfeindlich?

Das könnte so scheinen, ist es aber nicht. Wahre Kultur besteht in einem Zunehmen von Liebe, Güte, gegenseitiger Hilfe und Frömmigkeit, die sogenannte Kultur des Fortschrittes aber ist überall mit Blut und Haß gedüngt. Begierden und Genußsucht sind ihre Begleiter und treiben sie weiter. Der Buddhismus legt den Schwerpunkt auf den einzelnen Menschen. Wenn der einzelne glücklicher, reiner, zufriedener, besser wird, muß sich automatisch daraus ein Ansteigen der gesamten Menschheit zu einer höheren Lebensstufe ergeben.

So widerspricht eigentlich die Karmalehre der heute bei uns verbreiteten Lehre der allgemeinsten Nächstenliebe, daß „alles gleich ist, was Menschenantlitz trägt, und daß jedem Menschen die gleichen Lebensbedingungen zuteil werden müßten?"

Verwirft denn der Buddhismus den schönen Satz der Brüderlichkeit: „jedem das Gleiche?"

Der Buddhismus hält diesen Satz für falsch und ungerecht. Das erste Gesetz der gesamten Natur ist Ungleichheit. Diese Ungleichheit wird bedingt durch das Karma der einzelnen Wesen. Deshalb hat der Buddhismus für diese Welt eher den Sinnspruch: „jedem das Seine!"

Zweites Gespräch.

(Das Leiden — die drei Merkmale aller Dinge — der Mensch.)

Du sagtest, daß es der endgiltige Sinn des Lebens nicht sein könnte, nur immer gutes Karma anzusammeln, um zu einer glücklichen Wiedergeburt zu kommen. Warum nicht? Könnte denn so nicht der Himmel auf Erden, das wahre tausendjährige Reich unvergänglicher Freude erreicht werden?

Nein, denn es gibt keine unvergängliche Freude und keine Vervollkommnung des Karma ins Unendliche.

Das scheint mir nicht logisch. Womit willst du deine Behauptung begründen?

Mit der Tatsache, daß jede Erscheinung mit Leiden verknüpft ist, also nicht unendlich freudvoll werden kann. Wir sind aber damit bei der Buddhalehre der vier edlen Wahrheiten vom Leiden angelangt.

Müssen wir denn eigentlich das Leiden so in den Vordergrund treten lassen? Was hat denn überhaupt Leiden mit Religion zu tun?

Aber Freund! Was suchen wir denn durch die Religion zu erreichen als Erlösung und von was Erlösung als vom Leiden? Und gerade der Buddha hat nichts gelehrt als Erlösung und nur Erlösung, und alles andere sind Folgerungen nebenher. Erlösung aber ist doch nur notwendig, wo es Leiden gibt, von denen etwas erlöst, befreit werden soll.

Ich gebe schon zu, daß es viele Leiden auf der Welt gibt, aber daß das Leben nur Leiden ist, dem werden tausende nicht beistimmen, sondern im Gegenteil sagen, daß es schön ist und noch besser werden könnte. Kann es das nicht?

Jedenfalls findet es jeder verbesserungsfähig, das ist schon etwas. Solange wir aber das Leben als Leiden nicht erfassen, sind wir jedenfalls nicht erlösungsfähig und erlösungsbedürftig; deshalb ist solchen das Buddhawort unverständlich

und sie halten sich lieber an Jehova und Allah, die Herren dieser Welt, der Lebensbejahung.

Nun sage offen: ist denn das Dasein wirklich so scheußlich? —

Daß es scheußlich ist, soll gar nicht gesagt sein. Aber nimm dir doch die Zeitung zur Hand und lies etwas von den Schandtaten, Krankheiten, Seuchen, Unglücksfällen, von Kriegen, Kindermißhandlung, Vivisektion — und denke, daß wir keinen Augenblick sicher davor sind, von einem herabfallenden Stein getroffen zu werden, einer Seuche zu verfallen, unter das Automobil zu kommen — und daß, wenn wir dem allen in jungen Jahren glücklich entgehen, auch nicht hungern, uns quälen und in Armut dahinleben, uns dann doch sicher das Alter mit seinen Gebrechen erfaßt, am Ende der Tod uns mit vielen Qualen dahinrafft! Denke an die Seelenqualen, denen doch keiner entgeht, weil wir eben gerade das nicht erreichen, was wir begehren, weil Eltern, Geschwister, Gatten, Kinder uns verlassen um nimmer wiederzukehren, denke daran, daß uns das Leben oft von Lieben scheidet und an Unliebe fesselt. Und dann sage: ist das Leben nicht doch im letzten Grunde Leiden, sind seine Freuden nicht mehr dazu angetan, um uns das Leiden noch bitterer zu machen, als um uns das Leiden zu verdecken?

Ich kann dir ja nicht unrecht geben. Aber warum ist es so? —,

Es ist unsere Schuld. Es ist die Folge des Begehrens, des Durstes, des Wollens letzthin. Wo Ursachen gesät werden, da sprießen Leben und Erscheinungen. Nur wo keine Ursachen mehr erzeugt werden, da kommt Karma zur Ruhe. Die Ursache des Leidens liegt in der Existenz, die Schuld des Menschenlebens im Dasein, das sich auf Grund des Karma vollziehen muß, bis die Erlösung erreicht ist.

Wo ist das?

Im Nirvāna, nach Aufhebung aller Ursachen. Denke an die Strophe des Assaji.

Hat der Buddha nun angegeben, wie diese Leidlosigkeit zu erreichen ist?

Natürlich, er zeigt klar und deutlich den Weg, den sogenannten achtfachen Pfad in der „vierten Wahrheit vom Leiden.“ „Rechte Anschauung, rechte Gesinnung, rechtes Reden, rechtes Tun, rechte Lebensführung, rechter Kampf, rechtes Gedenken, rechte Andacht.“

Wenn wir die acht Teile gruppieren, heißt das: Drei Wege führen zusammen zur Erlösung: Moral, Erkenntnis, Meditation.

Von den drei Merkmalen aller Dinge.

Wir sprachen davon, daß alle Erscheinung mit Leiden verknüpft sei. Um aber aus dem Zustande der Erscheinung herauszukommen, müssen die Dinge natürlich alle vergänglich sein. Lehrt dies der Buddhismus?

Allerdings. Nach der Lehre des Buddha haben alle Dinge drei Eigenschaften: sie sind leidvoll, vergänglich, ohne Wesenheit. Im Grunde gehört die Vergänglichkeit zu den Bedingungen des Leidens; daß sie vergehen, ist eben auch Leiden. Die Nichtwesenheit aber ist die Bedingung der Erlösungsfähigkeit. Wäre in den Dingen, wie in den Erscheinungen, in den Wesen, im Menschen eine unvergängliche, unzerstörbare wandernde Seele, dann gäbe es keine Erlösung.

Eins nach dem andern. Über das Leiden haben wir uns geeinigt. Die Lehre von der Veränderlichkeit erscheint mir zunächst neu. Ist es nicht im Gegenteil richtiger zu sagen, alles ist und bleibt, und die Unvergänglichkeit von Kraft und Stoff festzustellen?

Die Unvergänglichkeit von Kraft und Stoff müssen wir soweit annehmen, als jedes Weltsystem durch ein früheres Weltsystem bedingt ist und alles geistige Geschehen durch ein früheres Geschehen. Buddha nimmt an, daß sich die Menschenseele nicht etwa nach und nach, wie es Darwin lehrt, aus Urschleim und Urzelle entwickelt, sondern, daß das Karma der in einem Weltall neuauftauchenden Wesen aus einer ande-

ren Welt stammt. Aber solche Fragen sind müssig, weil sie zur Erlösung, auf die es allein ankommt, gar nichts beitragen.

Daß sich aber alles in einem Flusse der Veränderung befindet, daß „alles fließt" wie der griechische Philosoph sagt, ist kaum zu bestreiten. Die ganze Natur wird bunt und mannigfaltig durch die stete Veränderung, durch den Kreislauf des Lebens, wie es Moleschott nannte.

Aber der Mensch bleibt doch eine Einheit sein ganzes Leben lang. Er entwickelt sich wohl, verändert sich aber nicht. Ist nicht gerade das Karma, das ihn hertreibt, etwas Unveränderliches?

Eben nicht. Es vergeht, erschöpft sich, täglich wird Neues geschaffen, Altes aufgebraucht. Aber auch sonst ist der Mensch gar sehr der Veränderung unterworfen. Was er in der Jugend gedacht hat, verlacht er im Alter, was er liebt, wird ihm bald gleichgültig. Er vergißt, was er gelernt hat und lernt, was er noch nicht gewußt hat. Von der Entwicklung und Vergänglichkeit des Körpers will ich gar nicht reden.

Was ein Mensch gedacht, geglaubt, geschrieben hat, wird ihm oft später so fremd, daß er es als das Seinige nicht mehr anerkennt. Er war eben damals doch ein ganz anderer Mensch. Das Band, das Stunde um Stunde, Tag um Tag, Jahr um Jahr verbindet, das ist jenes Karma, das wir uns fortwährend neu schaffen. Es sind nur die Kräftewellen, die weiter ziehen, ohne an sich eine Einheit zu bilden.

Damit sind wir nun ja glücklich wieder bei der Lehre von der Nichtwesenheit angelangt. Ist diese nicht reiner Materialismus und Nihilismus?

Das erscheint demjenigen im ersten Augenblicke so, der nur an zwei Möglichkeiten denkt: entweder hat der Mensch eine Seele, die nach dem Tode in irgendeiner Weise weiter besteht, oder der Mensch ist nur eine körperliche, stoffliche Masse, die sich mit dem Tode völlig auflöst. Es gibt aber noch eine dritte Möglichkeit: daß der Mensch in letzter Linie ein Kraftzentrum darstellt, das, aus Kräften zusammengesetzt, auch

Kräfte erzeugen muß, die an sich unvergänglich sind und weiter wirken müssen, auch wenn sie nicht dauernd dieselbe Individualität bilden.

Der Mensch.

Gibt es dafür irgend einen Beweis?

Einen mathematischen und streng logischen Beweis gibt es dafür nicht, aber es gibt eine ganze Menge Vorgänge, die uns die Sache verdeutlichen können, also Analogieschlüsse ermöglichen.

Die Inder brauchen in erster Linie dafür das Bild des Lernens. Wie eine Lehre vom Lehrer auf den Schüler übergeht, so geht das Karma eines sterbenden Wesens auf ein neues über.

Ferner brauchen sie das Bild der brennenden Kerze. Wie das Kerzenfeuer am Anfang ein anderes ist, als am Ende der Kerze, obwohl es immer dieselbe Flamme zu sein scheint und dasselbe Licht, so geht das Karma über, und es scheint in einem Leben wie in einer Lebensreihe eine Einheit zu bestehen, wo doch nur ein Nacheinander von Vorgängen ist, deren einer sich am anderen entzündet.

Ein modernes Bild ist das von der Umwandlung der Kraft: aus einem chemischen Vorgang kann Elektrizität entstehen, diese treibt eine Maschine und wandelt sich so in Bewegung oder läßt eine Lampe aufglühen. Das Licht der Lampe schwärzt eine photographische Platte und wird wieder zur chemischen Energie. Oder die Verbrennung, also eine chemische Vereinigung von Kohle und Sauerstoff, erzeugt Hitze, diese verwandelt Wasser in Dampf, treibt eine Dampfmaschine, die Dampfmaschine dreht eine elektrische Kraftmaschine, es wird Elektrizität erzeugt, diese erzeugt Licht und dieses chemische Vorgänge oder Lebensvorgänge usw. Ein Vorgang trifft auf den anderen, die Kraft ist im letzten Grunde dieselbe, das Gesetz von Ursache und Wirkung bestimmt die Größe der Vorgänge, und doch ist es keine Seele, keine Einheit, kein Wesen, das wandert.

Nicht einmal die Welle wandert, welche im Wasserspiegel entsteht, wenn ein Stein hineinfällt. Die einzelnen Teile des

Wassers machen kleine Kreisbewegungen, stoßen aber dabei die benachbarten Moleküle an. Aber die Wasserteile, die sich am Anfang, im Zentrum bewegten, sind ganz andere als die Wasserteile, welche in der Peripherie schwingen. Die Kraft übertrug sich, die Welle wanderte nicht.

Der Materialismus läßt die moralische Energie mit dem Tode plötzlich außer Tätigkeit treten. Für den Toten ist es also gleich, ob er gut oder schlecht lebte. Der Buddhismus ladet uns eine Verantwortung auf, die alles übersteigt, was die animistischen Religionen kennen: unser Tun wirkt in einem anderen Menschen weiter. Im Grunde freilich sind wir — durch Karma — mit diesem Nachfolger identisch. Wie das Karma in einem Leben Stunde an Stunde, Tag an Tag, Jahr an Jahr aneinander knüpft, so knüpft es ein Leben an das andere. Die Identität liegt im Karma. Auf der Höhe der Erleuchtung vermag der Buddha alle früheren Lebensläufe rückwärts zu überschauen.

Wir haben immer gehört, der Mensch bestehe aus Leib und Seele. Später hörten wir, er bestehe aus Leib, Geist und Seele, schließlich glaubten wir, er bestehe nur aus dem Körper. Das scheint ja deine Meinung auch zu sein, aber zu dem Körper gesellst du nun noch das Karma. Oder wie soll ich die Lehre des Buddha auffassen?

Der Buddhismus beantwortet die Frage, was der Mensch ist, damit, daß er dir zeigt, der Mensch bestehe aus einer Menge von Teilen, wie ein Sandhaufen aus einer Menge von Sandkörnern, wie ein Wagen aus Rädern, Deichsel, Brettern. Da man nicht sagen kann, einer dieser Teile sei der Mensch, der Sandhaufen, der Wagen, noch wie viele Teile nötig sind, damit der Mensch, der Wagen, der Sandhaufen festgestellt werden kann, so gelangen wir schließlich dazu, den Menschen überhaupt nur als eine Annahme, eine Erscheinung zu betrachten, die durch das Zusammentreten der Teile für unseren Begrif zustande kommt ohne aber zu existieren. Ein Bündel von Elementen ist durch das Karma zusammengeführt, diese fallen wieder auseinander und neue Elemente werden durch ein neues Karma zu einem neuen Menschen zusammengestellt. Auch der Körper ist keine Einheit. Fortwährend stößt er verbrauchte Elementar-

gruppen des Stoffes ab und führt andere in seinen Bau ein, und doch erscheint er einheitlich.

Der Buddhismus läßt den Menschen gebildet sein durch das Zusammentreten von fünf Elementen: Form (Körper und Lebensprinzip), Gefühl (seelische Empfindung von Lust und Unlust), Wahrnehmung (Tätigkeit der Sinnesorgane), Gestaltungen (Naturanlage zum Guten oder Bösen, Belastung), Bewußtsein, (Intellekt, Überlegung). Diese Elemente sind aber keine Einheiten und Sonderwesen, sind nicht das Selbst noch eigentlich Einzelteile des Selbst. Sie sind Kräftegruppen, die durch Karma zu einer äußeren Einheit verbunden und zusammengehalten werden. In keiner der Gruppen liegt die Erlösung, sondern in der Abwesenheit aller dieser Gruppen, im Aufhören ihres Zusammentretens.

Diese Lehre führt zu dem Ergebnis, daß eigentlich alles Sondersein nur Erscheinung, Vorstellung sei, aber sie löst die Frage nicht, was diesem Sondersein zugrunde liegt; die alte Idee der Alleinheit hast du nicht erwähnt. Wie steht der Buddhismus dazu?

Die Alleinheit im panhenotheistischen Sinne ist keine buddhistische Lehre. Das Reich jenseits aller Form und alles Sonderseins ist Nirvāna. Im Nirvāna kommt alles Karma, alle Bewegung zur Ruhe. Daraufhin soll unser ganzes Tun zielen: auf die Vernichtung der Ursachen und die Aufhebung des Leidens. Wo Ursache ist, ist Bewegung, wo Bewegung, Veränderung, wo Veränderung ist, ist Leiden. Je stärker im Menschen das Gefühl der Absonderung besteht, je mehr er zu seinen Mitmenschen in einen Gegensatz tritt, desto fester hält er sich an der Vergänglichkeit, am Leiden. Die buddhistische Moral baut sich deshalb auf dem Gefühl des Mitleids auf. Wir gehen alle einen Weg und sind solidarisch in unserm letzten Ziele. Deshalb müssen wir einander helfen, soweit wir können. Erlösen muß sich jeder selbst!

Drittes Gespräch.

(Die übersinnliche Welt — der Weg zur Erlösung — Nirvāna.)

Du sagtest, wenn ich dich recht verstand, daß die Volksreligion, also der vulgäre Buddhismus, die Leute anleite gutes Karma zu sammeln, daß für die meisten die volle Erlösung ein ziemlich vager Begriff sei. Karma aber führt zu einer Wandlung, oder, wie der Inder sonst annahm, zu einer Seelenwanderung. Kennt denn der Buddhist nicht den Begriff eines himmlischen Gottes und himmlischer Belohnung?

Gewiß, und der naive buddhistische Mann des täglichen Lebens wünscht nichts sehnlicher, als in einem Götterhimmel wiedergeboren zu werden.

Ich habe den Buddhismus immer für eine aufgeklärte Weltanschauung gehalten, die sich von allem übersinnlichen Kram fern hält und mehr eine Anleitung zum glücklichen und moralischen Leben gibt. Und nun merke ich, daß er eine Religion ist mit Gott, Himmel und Hölle wie die anderen. Löse mir dieses Rätsel.

Der Buddhismus will gar keine „Weltanschauung" sein. Er hat nur eine Aufgabe, den Menschen den Weg zur Erlösung zu übermitteln. Dazu will er die Welterscheinung auf ihren wahren Wert zurückführen. Der Buddha hatte weder die Absicht die Götter seines Volkes und seiner Zeit zu entthronen und als Phantasiegebilde hinzustellen, noch die soziale Ordnung seiner Rasse umzukehren. Das waren ihm gleichgültige Angelegenheiten.

Eines aber hat der Buddha gelehrt: es gibt keinen persönlichen Weltschöpfer ohne Anfang und ohne Ende, keinen Willkürgott, der die karmische Ordnung sprengen könnte. Es ist töricht, durch Verehrung eines Gottes eine Änderung des Karmas erzielen zu wollen. Der Glaube an Zeremonien und Gebete scheint ihm ebenso ein Hindernis der Erlösung zu sein, wie der Glaube an eine wandernde, unvergängliche, einheitliche Seele. Der Gegensatz zur Welt der Erscheinung ist keine andere Erscheinung oder Persönlichkeit sondern — Nirvāna.

Und doch spricht der Buddha vom Himmel, von Göttern und Teufeln?

Warum sollte er nicht? Das Dasein von Wesen, die außerhalb der irdischen Stoffgesetze stehen, also das Dasein sogenannter übersinnlicher oder außersinnlicher Wesen, guter und böser Geister, kann von vornherein nicht rundweg geleugnet werden. Ob ihre Existenz bewiesen werden kann, ist eine rein praktische Frage. Nun hat die heutige Wissenschaft in den Phänomenen des Spiritismus, Mediumismus, der Erscheinung Lebender an anderen Orten längst soviel Tatsächliches gefunden, daß nur einer, der nicht sehen und nicht hören will, die außersinnlichen Existenzen ableugnen kann. Wenn also der Buddha und seine Jünger genau so wie die christlichen Heiligen mit guten und bösen Geistern verkehrten, sich mit ihnen auseinanderzusetzen hatten, so liegt, wieviel wir davon anerkennen wollen, nur darin, wie weit man denselben Glaubwürdigkeit zuerkennen will; um Unmöglichkeiten handelt es sich also sicher nicht. Nun fordert aber der Buddhismus dafür durchaus keinen Glauben. Vielmehr hält er solche Sachen für völlig nebensächlich und unwesentlich. Übrigens fordert z. B. die katholische Kirche auch keinen Glauben für die persönlichen, übersinnlichen Erfahrungen ihrer Heiligen. Mag sich jeder nach seiner eigenen Erkenntnis damit auseinandersetzen.

Eins allerdings behauptet der Buddha: auch jene Wesen, Götter, Geister, Gespenster und Teufel sind dem Gesetz von Ursache und Wirkung, dem Karma unterworfen, entstehen und vergehen. Es gibt weder eine Ewigkeit des Himmels noch der Hölle und selbst der mächtigste der Götter, der große Brahma, ist entstanden und muß vergehen, wenn auch nach noch so langer Zeit. In diesem Sinne konnte der Buddha die alten Götter Indiens ruhig für diejenigen, die an sie glaubten, als Wirklichkeiten bestehen lassen, sobald er nur sichergestellt hatte, daß sie weder ewig noch unendlich seien und genau so erlösungsbedürftig wie der schwächste Mensch.

Das Christentum lehrt doch einen ewigen Gottschöpfer und Vater. Hat der Buddha niemals auf den Theismus Rücksicht genommen?

Doch. Er legt ausführlich dar, wie die Lehre vom Gottvater zustande gekommen sei, und daß jener große Brahma hier genau so in einem Irrtum befangen sei, wie seine Anhänger. Es gibt eben noch ein Jenseits des Reiches jenes großen Gottes und auch er wird vergehen.

Wie stellt sich aber die Auffassung des Buddhismus zu dem gereinigten Gottesbegriffe der Mystiker?

Der Gottesbegriff der Mystiker ist auch nicht einheitlich. Für einzelne ist er nichts als ein reiner Pantheismus, eine Vergöttlichung der ganzen Welt. Auch Schiller glaubte ja an einen Gott, dem es gezieme „die Welt im innern zu bewegen", die Natur in sich zu fassen und sich in der Natur zu offenbaren. Dieser Gottheitsbegriff umfaßt nichts anderes als das buddhistische Karmagesetz, das Gesetz der Bewegung, Veränderung, Gesetzmäßigkeit.

Andere Mystiker, wie vor allem Meister Eckehard, sehen in ihrer Gottheit ein völliges unpersönliches Jenseits aller Form, in das sie im Zustande der höchsten Erkenntnis eingehen werden unter Lösung alles eigenen Persönlichen. Dieser Gottheitsbegriff deckt sich mit der Idee des Nirvāna. Denn Nirvāna ist nicht ein wesenloses Nichts, sondern ein mit Begriffen nicht faßbares Reich der Ruhe. Merkwürdigerweise betet auch die katholische Kirche: Herr gib ihnen (den Abgeschiedenen) die ewige Ruhe, und das ewige Licht leuchte ihnen.

Kennt der Buddha auch einen Teufel?

Einen Teufel in unserm Sinne kennt er nicht. Mara, der Gegner Buddhas, ist weniger das Prinzip des Bösen überhaupt, als die Verkörperung der Lebensbejahung und Aufrechterhaltung der Erscheinung. Er ist also der Herr alles dessen, was das Dasein erhält, der Begierde, der Leidenschaft, der Liebe. Die meisten Züge Maras finden wir in der Person Jehovas wieder.

Kommen denn die Menschen nach dem Tode auch in den Himmel oder die Hölle oder erfolgt jede Seelenwandlung immer ins Menschengeschlecht hinein?

Nach buddhistischer Ansicht kann das Karma eines Menschen, besonders ein in diesem starkes und in der Todesstunde intensives Verlangen, aber auch das einfache Gesetz eine Wiederverkörperung unter den Menschen, unter den guten Geistern oder Göttern, in höllischer Welt, unter den Geistern des Zwischenreiches, unter den Gespenstern, aber auch im Tierreiche hervorrufen. Da es sich ja nicht um eine Seele handelt, welche wandert, sondern um das Karma, welches einen entsprechenden Wirkungskreis sucht, so ist von vornherein dagegen nichts einzuwenden. Doch ist es völlig gleichgültig, ob jemand sich von diesen Möglichkeiten ein Bild machen will. Der wahre Jünger Buddhas sucht keine Götterwonnen, die auch vergänglich sind, sondern lediglich die Erlösung. Die große Volksmasse freilich, welcher die Idee des Nirvāna unfaßbar ist, begnügt sich, nach einer besseren Wiedergeburt womöglich in einem Brahmahimmel zu streben und denkt, daß es ihr einst vergönnt sein werde, auch nach jenem höchsten Ziele den Weg zu suchen.

In den Schriften des Buddhismus ist viel von magischen Fähigkeiten und Verzückungen der Jünger die Rede. Glaubt denn die Jüngerschaft an magische Fähigkeiten?

Unter magischen Fähigkeiten verstehen wir das Wirken in jenem außersinnlichen Reiche, das dem Menschen gewöhnlich verschlossen ist. Die Anwendung der daselbst herrschenden Naturgesetze erscheint uns als Wunder. Die buddhistischen Wunder aber werden im Gegensatz zu denen anderer Religionsstifter immer lediglich dazu benutzt, die hohe Würde des Betreffenden darzutun, niemals zu realistischen und egoistischen Zwecken, etwa zur Stillung von Hunger und Durst oder Erlangung von Schätzen.

Ist denn die Aufgabe der Heiligen, Wunder wirken zu können?

Nein, absolut nicht, vielmehr sind diese Wunder höchst gleichgültig, ja gefährlich, indem sie zu Eitelkeit und Hochmut führen können und damit die bereits betretene Erlösungs-

bahn des Betreffenden wieder vernichten. Das einzige Wunder, welches der Buddha anerkennt und preist, ist das Wunder der Belehrung. Magische Fähigkeiten dürfen nie gesucht oder begehrt werden, denn alles Begehren führt vom Erlösungswege ab. Sie können dem erleuchteten Jünger aber als Frucht guter Tat und der Versenkung freiwillig in den Schoß fallen.

Du erwähntest einmal, daß der Erlöste sich vergangener Leben erinnere. Ist dies möglich und mit der Lehre von der Nichtwesenheit zu vereinigen?

Es wird vom Buddha und von einigen Jüngern berichtet, daß sie sich vor dem Eingehen ins Nirvāna der ganzen durchlaufenen Bahn erinnerten. Zu glauben brauchen wir auch das nicht. Die Möglichkeit ist aber nicht abzuleugnen, wenn wir diese Fähigkeit des Rückschauens einfach als eine sich einstellende Fähigkeit dieser letzten Wirkung des Karma, also dieser letzten Seelenwandlung annehmen. Übrigens mahnt uns Buddha, uns über solche Dinge nicht den Kopf zu zerbrechen, sondern immer nur nach der Erlösung auf dem von ihm gewiesenen Pfade zu streben.

In dem vierten Satze vom Leiden wird uns ja, wie du sagtest, der edle Pfad zur Aufhebung des Leidens gewiesen. Du teiltest ihn in drei Teile: Moralität, Weisheit, Vertiefung. Wie verhalten sich die drei Teile zu einander?

Die Moralität ist die Grundlage jedes Aufsteigens. Nur wer nach den Tugendgeboten lebt, kann überhaupt auf dem Pfade weiter kommen. Aber auch die Tugendpflege erhält eine höhere Wirksamkeit und Weihe durch die Weisheit.

Die Weisheit, das Erkennen, umfaßt das gesamte, zunächst rein intellektuelle Wissen von den geistigen Gesetzen, welche der Erlösungsreligion zugrunde liegen, von den vier Wahrheiten, den drei Eigenschaften der Erscheinung, von der Ursächlichkeit und von der wirkenden Tat, überhaupt die Kenntnis dessen, was Buddhismus ist und was dem Endziele zuführt.

Die Vertiefung, der höhere Pfad, umfaßt eine große Menge von Übungen der Betrachtung und Verinnerlichung, die als

betrachtendes Gebet aufzufassen sind, durch welches der Jünger auf den Weg gelangt und in jene geistige Strömung eintritt, welche im Nirvāna endet.

Gibt es denn besondere buddhistische Tugendgebote und sind dieselben wie die Gebote anderer Religionen durch Lohn und Strafe aufrecht erhalten?

Es gibt eine Reihe Gebote, deren Befolgung uns auf dem Wege vorwärts führt. Es gibt aber keine persönlichen Götter oder Teufel, die lohnen und strafen, sondern Lohn und Strafe ist in der Tat innerlich begründet. Karma vollzieht die Wirkung ganz von selbst und ganz gesetzmäßig.

Der Buddhismus rät den Menschen: Kein Leben zu zerstören, nichts zu nehmen, was uns nicht gehört, keinen schlechten Wandel in sinnlichen Lüsten zu führen, von lügnerischer Rede abzustehen, von Genuß und der Abgabe berauschender Stoffe abzustehen. Das sind die fünf wichtigen Moralgebote. Mitleid, Wahrhaftigkeit und Reinheit sind die drei großen Tugenden, welche durch diese Moralsatzungen wachgerufen und zur Vollkommenheit entwickelt werden.

Wenn man es aber genau erwägt, sind diese Satzungen im Leben dieser Welt schwer durchzuführen. Ja, unsere ganze Kultur widerspricht denselben. Wie will man denn heute völlig von Töten und Verletzen sich zurückhalten?

Die Gesetze stellen ein Ideal dar, nach dessen Erreichung wir streben sollen, je weiter wir kommen, desto günstiger werden sich die Verhältnisse im nächsten Leben gestalten. Stufenweise gehen wir den Pfad hinauf.

Wie stellt sich z. B. der Buddhismus zum Fleischgenuß?

Buddha verbietet den Fleischgenuß nicht, aber er verbietet seinen Jüngern Tiere zu töten oder deren Tötung zu veranlassen. Lebten wir also in einem Volke von Buddhisten, so würde sich die fleischlose Kost ganz von selbst ergeben.

Immerhin wird jeder Buddhist, so weit er es ermöglichen kann, sich vegetarisch zu ernähren bestrebt sein. Dem Laien

ist dies viel leichter als dem Bettelmönch, der alles genießen muß, was er erhält.

Wie stellt sich überhaupt der Buddhist den Tieren gegenüber?

Er weiß, daß die Tiere Schmerzen empflnden und er wird auch ihnen jeden Schmerz ersparen und sie als Leidensgefährten zu betrachten sich bestreben. Die Stimmung der Güte, die er in sich erwecken und zu steter Herrschaft bringen soll, wird ihn auch dem Tiere gegenüber nicht verlassen.

Wie stellt sich der Buddhismus zum Kriege?

Für den Buddhismus sind zunächst Kriege Menschentötungen. Nicht das Getötetwerden, sondern das Töten möchte er vermeiden. Den im Weltleben Stehenden aber kann die Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit, die soziale und staatliche Ordnung, in die er hineingestellt ist, durch sein Tun, sein Karma, kann die Pflicht der Verteidigung seines Vaterlandes und seiner Angehörigen zwingen, Kriegsdienste zu leisten. Natürlich übernimmt er auch da für sein Tun eine Schuld, die vom Karma beglichen werden muß. Doch ist Karma kein formelles paragraphiertes Gesetz sondern ergibt sich aus den Umständen. Es ist eben schwer, im Weltleben Erlösung zu finden, weil wir nach allen Seiten an das Tun und und Handeln gebunden sind.

Wie steht der Buddhismus zur Ehe?

Die Ehe, das geordnete Geschlechtsleben ist ihm eine Form der natürlichen Ordnung, die an sich natürlich weder gut noch schlecht ist. Sie ist Lebensbejahung, Begehren, Lust, und bindet natürlich ans Dasein. Die aus ihr entspringenden Pflichten führen viele Menschen weiter auf dem Pfade der Moralität. Wer aber den geraden Pfad zur Erlösung wandelt, vermeidet es, solche Bande zu knüpfen, welche ihn an das Leben fesseln und seine gesamte Zeit und Arbeitskraft in Anspruch nehmen. Buddha hat auch die Pflichten der Eheleute, Eltern, Kinder, Dienstleute und ähnliche Pflichten geordnet und die wichtigsten Anweisungen darüber gegeben.

Er war absolut nicht weltfremd und wußte, daß nur wenige den Pfad der Weltabkehr wandern werden.

Was soll man aber tun, um die Erlösung in absehbarer Zeit zu finden?

Du mußt den höheren Pfad einschlagen, den Pfad der Meditation, der Askese, der Weltabkehr, den Pfad zum Nirvāna.

Was ist das wesentliche des Pfades der Weltabkehr?

Das Aufgeben jedes Begehrens und jedes Anhängens und die durch Vertiefungsübungen erreichbare volle Erkenntnis und Weisheit.

Ist denn das Leben nicht ein Kampf, ist es nicht Aufgabe des Menschen zu kämpfen und zu handeln?

Wer das als seine Aufgabe empfindet, möge es tun. Er wird aber im Laufe der Wesenreihung finden, daß alles Handeln und Tun uns fester und fester mit dem Leben verstrickt und verbindet und uns von unserer eigentlichen Aufgabe abbringt.

Aber der Mensch muß doch arbeiten um zu leben. Sollen denn die Jünger ihren Mitmenschen als Bettler und Schmarotzer zur Last fallen?

Wie die Jünger ihr Leben aufrecht erhalten, das hängt ganz von den Zeitumständen und örtlichen Verhältnissen ab. Im Orient freuen sich die Gläubigen, dem Bettelmönche Nahrung, Kleidung und Obdach zu gewähren, weil sie dadurch ihr eigenes Karma verbessern. Bei uns muß der Mönch auf irgend eine andere Weise seinen Lebensunterhalt sicher stellen. Wenn wir erst unter uns Asketen haben, wird sich die Erhaltungsfrage schon regeln lassen. Es leben bei uns übrigens Hunderte von Menschen ohne zu arbeiten, und zwar nicht die bedürfnislosen, sondern die am meisten bedürfen und verbrauchen.

Dürfen denn die Mönche nicht arbeiten?

Natürlich dürfen sie arbeiten, als Lehrer und Prediger tätig sein und in unseren Ländern auch andere Arbeit machen. Aber es ist immer mit der Gefahr zu rechnen, daß der einzelne

sich an eine äußere Tätigkeit verliert und vom Pfade abkommt. Wer aus wirklich innerlichen Gründen diesen Weg betritt, der hat sich durch Moralität und Arbeit für die Mitwelt in früheren Leben das Recht erworben, jetzt seiner Erlösung zu leben.

Ist ein solches Leben nicht aber nutzlos und unproduktiv?

Nutzlos nicht, denn der Mönch wirkt durch Beispiel und Belehrung. Aber selbst, wenn er in Weltabgeschiedenheit die Erlösung erreicht, so schneidet er damit eine Wesenreihe ab, die im anderen Falle doch jedem karmisch sich anreihenden Wesen Leben, das heißt Leiden gebracht hätte.

Übrigens arbeiten nur wenige Menschen wirklich nützlich. Ein großer Teil aller Arbeit dient nur dem Luxus, ja der Schwelgerei und dem Laster. Nichtstun ist aber allemal besser als Schlechtes tun.

Nun gut, aber ist nicht Askese Kasteiung und Selbstqual?

Buddha hat ausdrücklich gelehrt, daß Selbstqual ein falscher Weg ist.

Die Selbstqual ist die Folge der Anschauung, daß im Menschen eine göttliche reine und geistige Seele in dem schmutzigen Stoffe gebunden sei und durch Schwächung des Körpers, der als solcher sündenvoll ist, erlöst ud befreit werden könnte. Dieser Glaube erklärt die Selbstqual der brahminischen Büßer, vieler christlicher Heiligen, wie selbst des Mystikers Suso und der dem Buddhismus nahestehenden Jainas. Wenn aber die Lehre von der Nichtwesenheit dem geistigen Streben zugrunde gelegt wird, fällt der Gedanke durch Selbstqual etwas zu erreichen fort. Die Beschränkung in der Lebenshaltung der buddhistischen Mönche bezweckt nur, Lust und Anhängen nicht aufkommen sondern verringern zu lassen.

Durch diese Weltabkehr soll der Mönch die nötige Zeit und Ruhe gewinnen, sich innerlich zu vertiefen.

Aber man sagt doch, daß auch die christlichen Heiligen dies getan haben. Galten für sie andere Gesetze?

Im Grunde sind es immer dieselben Gesetze und Vorgänge, die zur Erlösung führen. Diejenigen christlichen Heiligen, die,

wie man annehmen kann, den Weg zum Nirvāna betreten haben, waren, soweit sich das sagen läßt, sämtlich Mönche, Asketen, Mystiker, lebten in freiwilliger Armut und Keuschheit. Leider sind ihre Übungen der Versenkung niemals zu einem Systeme zusammengestellt worden, weil sie selbst kein solches besaßen, sondern ihre Verinnerlichung sich durch Gebetsübungen und ein tugendreiches Leben entwickelte. Der Buddhismus aber hat die Versenkung ganz methodisch zu erforschen sich bestrebt und eine Reihe von klaren Anweisungen gegeben, die den Weg erleichtern.

Warum aber findet sich bei den christlichen Mystikern niemals etwas von der Wiederverkörperungs- und ähnlichen Lehren?

Weil auch jeder Mystiker, sobald er etwas Geschautes darstellen will, an die in seinem Gehirn vorhandenen Begriffe, die sich durch Zeit, Ort und Umgebung gebildet haben, gebunden ist. Deshalb bedienen sich die christlichen Mystiker der christlichen Ausdrucksweise, obwohl einzelne, wie Meister Eckehard, bereits jedes Dogma abzustreifen begonnen haben.

Einzelne Schulen des Buddhismus, so z. B. die japanische Zenschule, lehren die Vertiefung durch eigene, dem Hypnotismus ähnliche Methoden. Doch kommen unentwickelte Jünger dabei in die Gefahr, mehr der Magie als der Erlösung zuzueilen.

Was bestreben die buddhistischen Versenkungsübungen?

Einerseits völlige Beruhigung des Geistes und Aufhebung innerer Hemmungen, andererseits die tiefe, völlige Einsicht in die Grundwahrheiten der buddhistischen Weisheit und Religion. Ist man hier zu dem gewünschten Erlebnis gelangt, so stellt sich die Erleuchtung oder Ekstase ein.

Der höchste Grad der Versenkung führt zur Erreichung der vollkommenen Ruhe und zum Eingehen in das höchste Licht der Erkenntnis.

Ist das Nirvāna nicht ähnlich dem Himmelreich des Christentums ein Zustand nach dem Tode?

Durchaus nicht. Es ist, wie das Gottschauen, die Vereinigung, das Eingehen in Gott, von dem die christlichen My-

stiker reden, der Zustand, der in diesem Leben und im Körper erreicht werden kann. Der Tod beendet dann nur ein karmisches Überbleibsel der Erscheinung, ohne an dem Wesen der erreichten Erlösung etwas zu ändern.

Was ist denn Nirvāna?

Was Nirvāna ist, weiß nur, wer es erreicht hat. Da es aber ein Zustand außerhalb der Form und der Begriffe ist, so daß man nicht einmal den Begriff Sein oder Nichtsein darauf anwenden kann, wird es sich kaum restlos auch nur andeuten lassen. Es ist eben ein Jenseits aller Begriffe, in dem alles Karma, alle Bewegung und Kausalität zur Ruhe gekommen ist. Im Suttanipata heißt es:

„Für den Heimgegangenen gibt es keinen Maßstab. Das, wodurch man ihn kennzeichnete, ist nicht mehr vorhanden. Wenn alle Daseinsformen aufgehoben sind, sind auch alle Möglichkeiten des Benennens aufgehoben."

Nachschrift: Diese Gespräche über den Buddhismus sind von einem Abendländer, der durch die Schule des mystischen (christlichen) Modernismus gegangen ist, für Abendländer geschrieben. Ein strenger Anhänger der „südlichen" Lehre würde sich natürlich anders ausdrücken. Das bitte ich die Leser zu beachten. Es ist um die Erkenntnis und die Form, in der wir sie reproduzieren, ein eigen Ding. Gerade der Buddhismus ist edel genug, um seinen Goldgehalt in jeder äußeren Form zu bewahren.

Im übrigen halten sich diese Gespräche durchaus an den historischen Buddhismus und verzichten darauf, einige Sätze der Lehre Buddhas zu einem Gerippe zu machen, das mit dem Fleisch eigner Weltanschauung bekleidet wird — wie das neuerdings Brauch geworden ist.

Es erübrigt sich wohl, darauf hinzuweisen, daß für Gedanken und Form dieser Gespräche der Verfasser ganz persönlich verantwortlich ist, nicht etwa der „Bund für buddhistisches Leben" noch die Schule der deutschen Mönche auf Ceylon.

Halle (Saale), am 1. Mai 1914

Dr. Wolfgang Bohn.

Udānavarga.

(Siehe Heft Nr. 3/4 Seite 101)

Zweites Kapitel.

Begierde.

1.

Hängt locker deiner Sinne Zügel,
Dann wachsen den Begierden Flügel,
Die Wurzel heißt Nachlässigkeit,
D'raus sprießt Begierde hoch u. breit.
Reiß aus die Wurzel unverdrossen,
Dann wird Begierde nicht mehr sprossen.

2.

Begierde ist gefolgt von Gram,
Es hängt die Furcht in ihrem Kleid,
Wer dem Begierdenetz entkam,
Bleibt nun von Gram und Furcht befreit.

3.

Der Sinnenlust folgt schnell der Gram,
Es hängt die Furcht in ihrem Kleid,
Wer aus dem Netz der Lust entkam,
Bleibt nun von Gram und Furcht befreit.

4.

Es trägt Begierde, Sinnenlust
Als reifste Frucht der Zeit das Leid,
Erst schmeckst du nichts als Süßigkeit,
Dann brennt dir Feuer in der Brust.
So, wenn verlöscht der Lampe Licht,
Fällt glimmend auf des Narrn Gewand
Ein Stückchen Docht. Der wehrt ihm nicht,
Bis er in heller Glut verbrannt.

5.

Sieh jene, ihre Seele hängt
So fest an Ringen und Juwelen,
An Haus und Kindern. Ach, sie drängt
Die Fessel, daß die Glieder schwellen.
Es bindet nur, was man begehrt,
Nicht Holz und Eisen, Stricke, Ketten:
Aus solchen kann ein Mensch sich retten.
Das hat der Sieger uns gelehrt.

6.

Schwer wird der Feseln sich entledigen
Wer der Begierden Ketten trägt.
So hörten wir den Sieger predigen.
Doch wen Verlangen nicht erregt,
Nach Sinnenlust in Festestagen,
Der wird die Fessel nicht mehr tragen;
Den Standhaften verlockt kein Schein,
Er kehrt zur ewigen Ruhe ein.

7.

Wo nur ein Wesen in der Welt
Der Sehnsucht Türen offen hält,
Stürzt der Begierden Schwarm herein,
Wer standhaft Wacht am Tore hält,
Ruhvoll in der bewegten Welt,
Sucht von der Lust sich zu befrein.

8.

Es wird, was jetzt ein Mensch begehrt,
Vom nächsten Windhauch fortgekehrt,
Die Freuden fliehen mit den Jahren
Wie jeder weiß, der es erfahren.
Von dem, was doch nicht bleibend ist,
Macht bald euch frei, da ihr es wißt.
Was wartet ihr, tut's schnell, tut's gleich.
Ist euch so wohl im Todesreich?

9.

Wer gierlos, sündenlos, versonnen
Versiegen ließ des Leidens Bronnen,
Den können Zweifel nicht verwirren
Und keine Lust bringt ihn zum Irren;
Jenseits des Todes fand er Ruh.
Er schloß das Welttor, mein ich, zu.

10.

Wie das Metall der Silberschmied,
So läutet der, der einsichtsvoll,
Sein Herz allmählich, Schritt um Schritt
Von Unreinheit, von Lust und Groll.

11.

Ein Schuster, der sein Leder gut
Imstande hält, ist glücklich dran,
Wenn er des Kunden Fuß beschuht;
Wer die Begierde abgestreift,
Die Frucht der Arbeit pflückt er dann
Die in ihm selbst herangereift.

12.

Sehnt sich ein Mensch nach stetem Glück,
Weist alle Lust er fest zurück.
Wen die Begierden nicht mehr binden
Wird wandellose Ruhe finden.

13.

Geht einer nur auf Freuden aus,
Bringt er die Ruhe nie nach Haus.
Die weisen Sinnes Lust gemieden,
Leben zu Haus in stetem Frieden.

14.

Der Durst nach Lust wird nie gestillt,
Doch weiser Sinn schafft lichte Ruh.
Friedvoll erstrahlt des Weisen Bild.
Da tritt die böse Lust nicht zu.

15.

Wer stets der Lust zu Diensten blieb,
Wem nur das Schlechte herzlich lieb,
Der sah noch nimmer die Gefahr,
Der elend er entgegen trieb,
Selbst, da er nah' dem Ende war.

16.

Wer argen Herzens lebt, den faßt
Nach Erdengut sehnsüchtige Hast,
Nicht blickt er auf zur andern Welt;
Er hat der Erde Glück erkoren
Und seine Seele ist verloren,
Wirft andre nieder und zerschellt.

17.

Wenn Gold es regnete hienieden:
Die Gierigen würden nie zufrieden.
Die Weisen wissen, daß nur Leid
Friedlos erwächst aus Lüsternheit.

18.

Nicht in der höchsten Götter Wonnen
Will sich der echte Jünger sonnen.
Wer sich von jeder Lust abwendet,
Der Buddhajünger ist, vollendet.

19.

Und wenn ein Berg von Gold und Stein
Ragt in der Götter Land hinein,
Wenn dann der Gierer ihn gewann,
Er wird doch kein zufriedner Mann.
Wer Einsicht pflegt, versteht, warum,
Kehrt ab den Blick und dreht sich um.

20.

Wer selbst erfahren, daß Begehren
Uns zwingt zum Leid zurückzukehren,
Wie kann der noch der Lust sich freun,
Er muß sie doch im Leid bereun!
Wenn er gelernt, daß die Beschwerden
Des Seins gegründet sind auf Erden,
Dann strebt er nach Standhaftigkeit,
Steht fest, umwogt von Gier u. Streit.

Drittes Kapitel.

Lust.

1.

Daß er die Zügel schleifen läßt,
Hält manchen in den Fesseln fest.
Wer schmutzige Gier als rein empfindet,
Verstärkt die Kette, die ihn bindet.

2.

Wer immer sich vor Augen hält,
Daß straffe Zucht auf dieser Welt,
Nicht süß Behagen, Frieden bringt,
Der schlägt die Lust, daß sie zerspellt,
Ihr starkes Schloß in Spähne springt.

3.

Der Mensch, den Lust um Lust umschlingt,
Nicht durch die Nacht zur Sonne dringt,
Der Mensch, den Lust um Lust ergötzt,
Herumgezerrt zerriß zuletzt;
Der leichtsinnstoll sich nimmer wehrt
Wenn eine Lust nach ihm begehrt:
Der gleicht dem Fisch, der Wasser fühlt,
Dort eilt er hin, wo's strömt u. kühlt,
Das hält ihn fest. So hält auch fest
Die Lust den, der nicht von ihr läßt.

4.

Die Lustbegierde jener Wesen,
Die von dem Leichtsinn nie genesen,
Wächst wie am Baum der Hexenbesen.
Und wie ein Kälbchen, das begehrt
Die Muttermilch, zur Kuh sich kehrt,
So treibt leichtfert'ger Menschensinn
Zum Alter und zum Sterben hin.

5.

Wer unreiner Gedanken voll
Von Leidenschaften blind und toll
Dem Glück nachjagt, den treibt die Gier
Im Lebenskreislauf, dort wie hier.
Wie überall der Lärm erschallt
Sucht Früchte flink ein Aff' im Wald.

6.

Die Gier nach Glück, die jagt und treibt
Im Kreisweg durch Geburt und Tod,
Es irrt der Mensch, zur Seite bleibt
Die Leidenschaft, ob drückt und droht
Auf allen Seiten eng das Netz,
Umgarnt wie bei der Hasenhetz.

7.

Im Menschennetz der Lustbegier
Zappeln viel törichte Menschen hier,
Sorgen nur um ein kurzes Sein,
Freun seiner Güte sich allein,
Geblendet ach von falschem Glücke,
Sie leiden bald durch seine Tücke.

8.

Die Wesen, denen Redlichkeit
Niemals den rechten Frieden gab,
Umhüllt der Sünden festes Kleid;
Zum Grabe wankt der Greis am Stab,
Gleichwie ein Kälbchen, das begehrt
Die Muttermilch, zur Kuh sich kehrt.

9.

Wer als ein Heiliger los sich rang
Von Lust und jeder Leidenschaft,
Wen nicht zum Sein der Lebensdrang
Hintreibt, wer Nichtsein niederzwang,
Der brach die Kette voller Kraft.
Vollkommen-frei schaut er hinieden
Das höchste Licht, den ewigen Frieden.

10.

Wer dieses große Werk vollbracht,
Von Weltenlust sich frei gemacht,
Ihn rührt nicht mehr die liebste Frau.
Denn Liebe läßt das Leben sprießen,
Wie Wolken, die sich reich ergießen,
Erwecken Gras und Grün der Au.

11.

Wer dieses große Werk vollbracht,
Mit schweren Mühen ward's getan,
Von Frauenlieb sich frei gemacht,
Dem wird das Leid ein ferner Wahn.
Es gleitet von ihm glatt und matt
Wie Wasser von dem Lotusblatt.

12.

Ihr Mönche hört mein ernstes Wort
Versammelt an des Heiles Port:
Nimm fest den Spaten, Jünger, grab!
Trenn' böser Lust die Wurzel ab.
Wie man vom Schilf die Wurzel trennt,
Verdorrt des Lebens Element.

13.

Wer gern erträgt der Lust Geleit,
Irrt durch die Welt noch Zeit umZeit:
So stich der Lust die Wurzel ab
Und Leid undFurcht verfault imGrab.

14.

Und immer wieder giert nach Sein
Der Wesen Heer und tritt hinein
Auflebend in den Mutterschoß.
Sie gehn und kommen ruhelos,
Und jedem Sein folgt neues Sein.

15.

In dieser Welt ist's schwer ein Ziel
Zu setzen diesem Wechselspiel,
Wer von sich warf das Kleid der Lust,
Zertrat die Saat in seiner Brust,
Wird nimmer mehr durchs Sein gehetzt,
Er hat der Lust ein End' gesetzt.

16.

Laß von der Sorge dich nicht treiben
ImReich der Menschen zu verbleiben,
An Gott und Mensch sie kettet dich.
Eil jenseits aller Freudenorte!
Man weint, wenn an der Höllenpforte
Ein Wesen, elend, bettet sich;
Dort ist es, jammervoll, befreit
Von jedem Zug zur Menschlichkeit.

17.

Wo tief der Lüste Bäche münden,
Dort wird der Quelle Rauschen künden,
Daß wieder wird ein Mensch geboren.
Lust ist wie Wurzeln der Lianen,
Die mit den Ranken uns umfahnen
Uns wie ein maschig Netz umstricken.
Zerschneid' die feinen wie die dicken,
Dann engt ihr Kettenwerk nicht wieder
Mit Leid und Weh die zarten Glieder,
Zerschlag die Lust,zerschlag das Leid,
Sonst bleibst du immer unbefreit.

18.

Schlägst du den Baum auch hart am Boden
Entzwei und willst nicht Wurzeln roden,
Treibt er bald wieder grüne Lohden.
Wo nur ein Stümpfchen Lust geblieben,
Hat's noch das Bäumchen„Leid" getrieben.

19.

Die Waffe, die du selbst gegossen,
Hält sie des Mörders Hand umschlossen,
Kann dir den Tod, den bittern geben.
So raubt die Lust, die aufgeblüht
Im eigenen Herzen und Gemüt,
Dem armen Schelm das ewige Leben.

20.

Wenn in Vertiefung festgebannt
Im Herzensgrund ein Mensch erkannt,
Wie stets in dieser Lebenswelt
Die Lust das Leid zusammenhält:
Wenn er die Lust zu Grabe trägt,
Nach nichts mehr heiße Sehnsucht hegt,
Dann weilt er, völlig abgeschieden
Im ewigen Licht, im ewigen Frieden.

Kleine Mitteilungen.

Der Buddhismus in der Zeitung.

Der Buddhismus beschäftigt andauernd die deutschschreibende Presse. Daß es dabei zu ganz merkwürdigen Entgleisungen kommt, ist nicht verwunderlich. Dabei geht es recht lustig zu.

Die „Straßburger Post" teilt mit, daß eine vegetarische Sekte am Fuße des Schlosses Dornach in der Schweiz eine klösterliche Niederlassung der Theosophen gründen will. Der Grundstein des Tempels ist bereits gelegt. „Buddha wird die neue Niederlassung beherrschen!"

Der „Anzeiger in Pforzheim" beginnt einen Artikel vom 8. März, in dem er die bekannten Kasteiungen indischer Fakire schildert, mit dem Satze: der Buddhismus lehrt, daß der Mensch nur erlöst werden könnte, wenn er alle irdischen Wünsche und Begierden in sich abtötet. „Die indischen Fakire treiben auf Grund dieser Lehre usw.!"

Eine Missionarin, Frl. Hanna Rhiem, plaudert in Vorträgen über Indien folgende Weisheit aus (27. 2. 14. Magdeburger Zeitung): Die indische Religion ist hinduistischer Buddhismus mit stark ausgeprägtem Kastengeist und je nach den Bildungsgraden abgestuftem Götzendienst mit pantheistischer Grundrichtung. Als eine der Lehren bezeichnet sie: auf dem Wege zahlloser Inkarnationen müssen alle gegen das Zeremonialgesetz begangenen Sünden gebüßt werden.

Herr Generalsuperintendent Prof. Dr. Gennrich soll in einem Vortrage in Magdeburg (Generalanzeiger 8. 3. 14) als buddhistische Lehre angegeben haben: durch den Regen kehre die Seele zurück in den Körper von Pflanzen, Tieren und Menschen. — Und das in einem Vortrage über das Eindringen des Buddhismus in die moderne deutsche Gedankenwelt!

Viel vernünftiger bespricht den Buddhismus Herr Lizentiat Frohnmeyer in Basel. (Nationalzeitung 12. 2. 14.) Er schließt aber mit den Sätzen: „Was nützt aber eine Religion ohne Gott? Helfen kann schließlich doch nur der, der gesagt hat, niemand kommt zum Vater denn durch mich. Der Buddhismus hat aber keinen Vater und kann also zu keinem hinführen." Das ist eine vom Standpunkte der christlichen Dogmatik durchaus verständliche Behauptung — aber nicht mehr.

Über die Begründung des Bundes für buddhistisches Leben sind eine ganze Reihe Notizen in der Presse erschienen. Einige davon will ich hier vollständig folgen lassen, weil sie von verschiedenen Gesichtspunkten erfolgten. Einige lustige Druckfehler lasse ich absichtlich stehen.

Die Schwäbische Tageszeitung in Stuttgart vom 31. Januar 1914 schreibt: Als sichtbarer Beweis des auch in gewisse Kreise Deutschlands mehr und mehr eindringenden Buddhismus erscheint heute die erste deutsche „Zeitung für Buddhismus", deren erste Nummer, über zwei Bogen stark, uns vorliegt. Als Schriftleiter zeichnet Dr. Wolfgang Bohn in Halle. Er

eröffnet erstmals die Zeitschrift (die in einer Auflage von 6000 hinausgeht) mit kurzen Ausführungen über „Buddhismus und Charakterbildung". Für ihn ist die Religion ein erziehliches Element ohnegleichen, und zwar gelte dies in erster Linie vom Buddhismus. Seine Lehre befreit uns vom zeitverschwendenden Dienste gegen irgend ein Wesen, das über uns zu bestimmen hätte, dessen Liebe wir mit Gebet und Opfer erkaufen, dessen Zorn wir versöhnen müßten. Sie befreit uns auch von einer falschen Einschätzung unserer Lebensverhältnisse. Indem wir uns so einerseits vom Dienste der Götter freihalten, auf der anderen Seite uns mit bewußter Ergebenheit in unsere Lebensstellung einfügen, gewinnen wir unendlich viel Zeit für uns selbst und unsere höheren Pflichten gegen uns und die Umwelt . . . Unser Streben darf nicht das sein, „höhere" Geisteskräfte und Daseinszustände in uns entwickeln und erreichen zu wollen, unser Leben mit mystischem Kram und magischen Scheuseligkeiten zu vertrödeln, sondern das eine: tun, was not ist. Es gibt kein Ich, das entwickelt werden, keine Seele, die auf dem Weltengang geläutert werden kann. Wozu die Liebesmühe? Nur ein Ziel darf vor uns stehen: die Aufhebung des Leidens. Leiden ist diese Welt. Unser Leiden ist unser Werk. Aber auch die anderen leiden. Und Leiden lindern, heißt den Schatz der guten Werke sammeln. Damit ist der zweite große Lebensinhalt des Buddhisten gegeben: „Hilfe zu bringen allen lebenden Wesen."

Es folgt eine Probe buddhistischer religiöser Poesie: „Vom Nichtwissen, vom Wissen und vom Lohn der Tat", dem sich eine begeisterte Schilderung des buddhistischen Gottesdienstes wie er auf der Insel Ceylon seine eigentümliche Ausprägung erhalten hat, anschließt. Der Verfasser, Dr. Dahlke, führt den Leser zunächst in einen schlichten Tempel und läßt ihn dort in der Morgenfrühe Zeuge sein von der Darbringung der Opfergaben (Blumen aller Art, Kerzen und Weihrauchstäbchen) und der sich anschließenden stummen Anbetung, um ihn dann mit einem der heiligsten Orte, Anuradhapura, bekannt zu machen, wo der heilige Bodhibaum steht, das Ziel Tausender von frommen Wallfahrern im Wesakmonat, dem Geburtsmonat Buddhas. Der Vollmond kündet den höchsten Festtag des Buddhismus an. Eingehend wird der Verlauf dieses Tages geschildert. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir auch, welche Bewandtnis es eigentlich mit dem Bodhibaum hat. Der Gattung der Feigenbäume angehörend (sein botanischer Name ist Ficus religiosa), soll er der älteste historische Baum der Welt sein. „Etwa 500 Jahre vor unserer Zeitrechnung hat in Uruvela, in der Nähe des heutigen Gayä, unter einem Feigenbaum sitzend der Buddha Gotama nach jahrelangem Ringen jene Einsicht in das wahre Wesen des Lebens genommen, die ihn eben zum Buddha, zum Erwachten, machte. Etwas zwei Jahrhunderte später hatte der Weltherrscher Asioka, selber ein eifriger Buddhist, einen Zweig dieses denkwürdigen Baumes als kostbarstes Weihnachtsgeschenk an Ceylons König Tissa gesandt. Dieser in Anuradhapura, der damaligen Residenz der Ceylonkönige, gepflanzte Zweig hat sich, ständig behütet und gepflegt von der Mönchschaft, bis auf den heutigen Tag erhalten, während der Stammbaum längst eingegangen ist."

Zu Buddha, zur Lehre und zur Mönchschaft nimmt der fromme Buddhist seine Zuflucht. Vom letzteren erfährt der Leser noch ein weiteres: besonders interessieren dürften ihn die Proben der Mönchspredigten, die der Verfasser am Schlusse seiner Ausführungen noch gibt. Diese Predigten dehnen sich oft bis nach Mitternacht aus und passen sich nach Möglichkeit der geistigen Fassungskraft der Zuhörer an.

Zwei Aufsätze von Alexandra David in Bombay, überschrieben „Auf dem Wege zum Buddhismus", ein Gedicht von Christian Wagner, dem bekannten schwäbischen Bauerndichter, der den Brahmanismus und den Seelenwanderungsglauben in überschwänglichen Tönen preist, eine Sammlung kanonischer Sprüche der Buddhisten, unter denen sich manche reizende Probe orientalischer Poesie und Philosophie findet, endlich ein Kapitel über „Buddhismus und Tierschutz" von Dr. A. Führer in Binningen und ein Gedicht von Ludwig Ankenbrand machen den übrigen Inhalt dieser ersten Nummer der „Zeitschrift für Buddhismus" aus.

Den Mitteilungen aus dem „Bund für buddhistisches Leben", die anhangsweise gegeben werden, ist zu entnehmen, daß sich in Berlin bereits eine Ortsgruppe des Buddhistentums gebildet hat, und daß die Gründung einer zweiten, in München, bevorsteht. Es ist nicht zu verkennen, daß dieser neuesten Modebewegung von seiten gewisser Tierschutzkreise, sowie der Anhänger des Vegetarismus starke Sympathien entgegengebracht werden, so daß ihr voraussichtlich noch manche Anhänger aus diesen Kreisen zufallen werden. Sie besticht und betört die starre Vorschrift des Buddhismus von der Heiligkeit alles Lebens und läßt sie die bedenklichen Schattenseiten dieser Religion, die nirgends gehalten hat, was sie versprach und durch die Entwicklung der ihr huldigenden Völker am stärksten widerlegt wird, leider gänzlich vergessen. Wie wunderbar! In Japan wird der Buddhismus immer mehr von christlichen Ideen durchsetzt und erfährt dadurch eine Art Reformation nach der Seite der Pflege des Individualismus, der Weltbejahung (gegenüber der buddhistischen Weltverneinung) und der monotheistischen Gottesanschauung hin, und im Lande, das man als die Wiege der Reformation ansprechen darf, stehen Gebildete in Gefahr, sich von dem Wahne des Evangeliums des Buddha berücken zu lassen. „Mich, die lebendige Quelle, verlassen sie und graben sich selbst hier und da Brunnen, die doch töricht sind und kein Wasser geben!" Ein bedenklicher Tausch! K.

Das Hamburger Fremdenblatt schreibt am 20. 3. 14: Im Zeichen Buddhas. Über den Wassern der Saale steht der neue Stern. Aus Halle soll das neue Heil über Deutschland und Europa kommen. Dort soll Buddha neugeboren oder vielmehr neugegründet werden. Es hat sich dort unlängst ein „Bund für buddhistisches Leben" zusammengetan, der sich nicht damit begnügen will, die Verbreitung kulturgeschichtlicher und sprachwissenschaftlicher Kenntnisse des buddhistischen Ostens zu verbreiten, sondern nichts weniger beabsichtigt, als die Wahrheiten und Lehren Buddhas in das persönliche und religiöse Leben der Deutschen einzuführen. Der Bund macht eine sehr energische Propaganda. Er gründet Ortsgruppen

in Berlin, in Hamburg, in München. Er gibt auch eine „Zeitschrift für Buddhismus" heraus, die das Evangelium Buddhas mit Eifer verkündet. Gleich das erste Heft, das vor mir liegt, predigt große Worte: „Nur ein Ziel darf uns vor Augen stehen: die Aufhebung des Leidens. Und das soll unseres Lebens und Sinnens Richtschnur sein: Nirvana zu finden. Den Weg dazu hat der Buddha klar und deutlich gezeichnet." So liest man in dem einleitenden Aufsatz von Dr. Wolfgang Bohn, dem Präsidenten des nirvanasuchenden Bundes, und auch die übrigen Artikel: „Buddhistischer Gottesdienst", „Auf dem Wege zum Buddhismus" usw. zeigen, wie eng sich der neue Bund an die Gewandzipfel Buddhas hängen will. Er proklamiert die fünf „Silas", das sind die fünf Moralsätze Buddhas, die zur Aufhebung allen Lebensleides führen sollen, die aber im Grunde nichts anderes sind, als die notwendigen Voraussetzungen für jedes harmonische und glückvolle Leben. Die Sätze, in denen das Töten, Stehlen, Lügen, der Ehebruch und der Alkoholgenuß verboten werden, haben durchaus nichts spezifisch buddhistisches, sie sind primitive ethische und hygienische Ratschläge für ein gutes Leben. Die Gründung dieses Bundes ist gewiß ein bedeutsames Zeichen für das religiöse Suchen unserer Zeit, widerspricht aber doch wohl den innersten Gründen für dieses Suchen, das auf die Lösung von allem Dogmatischen hinaus will. Sobald wir die Lehre eines einzelnen Menschen wiederum in den Mittelpunkt einer neuen Religion stellen, begeben wir uns schlank auf den Weg zu neuen Dogmen, gleichviel, welcher Spielraum dem einzelnen in der Auslegung der proklamierten Moralsätze gegeben wird. Lagarde und Carlyle haben in ihren Schriften die Überzeugung ausgesprochen, daß alle Religion eine organische Entfaltung der Kräfte des Individuums in der Gemeinschaft ist. Diese Gemeinschaft ist für uns die deutsche Nation. Wenn wir anfangen, unser Leben so zu leben, wie es den tiefsten Wesen des deutschen Nationalcharakters entspricht, dann kommen wir auch notwendig zu einer Erneuerung unserer religiösen Anschauungen. Und das Gefühlsleben des deutschen Volkes ist reich genug, um aus sich selber heraus zu einem vertieften, religiösen und ethischen Leben zu kommen. Wir brauchen keine Anleihe bei Buddha zu machen, dessen asketisches Wesen der Art des deutschen Volkes so fremd ist wie dem neuen Menschen die verschwommene Mystik mittelalterlichen Gefühlslebens. Und ein tätiges Sich-Herumschlagen mit allen geistigen und psychischen Forderungen des Lebens, mit Lust und Leid des Tages ist besser, gesunder und deutscher als ein lässiges und leidvolles Streben nach einem Nirvana des Gefühls und des Geistes.

ZEITSCHRIFT
FÜR BUDDHISMUS
UND VERWANDTE GEBIETE
HERAUSGEGEBEN VOM BUND FÜR BUDDHISTISCHES LEBEN
SCHRIFTLEITUNG: DR. WOLFGANG BOHN, HALLE A. S.

I. Jahrgang . Juli/August 1914 Heft 9/10

Vom rechten Verständnis.

Von Sīlācāra, Abt in Sikkhim.

Aus dem Englischen übersetzt von Alice Lydia Willimzig.

Namo Tassa Bhagavato, Arahato, Sammāsambuddhassa!

Es ist seit alters Brauch, auf der ersten Seite jeglichen Buches, das von des Buddha Lehre handelt, die alte Päliformel zu setzen, den Ausdruck der Huldigung für den Heiligen, den Erhabenen, den Erleuchteten. Und diese altehrwürdige Gepflogenheit muß auch künftighin beobachtet werden, denn wem kämen die Huldigungen der Menschheit mehr zu als dem, der ihr das Nirvāna und den Weg dahin gezeigt hat!

Aber so gut es ist, dem Mittler dieses Wissens immer wieder Dank zu zollen, so gut täte es auch, gleich oft dieses Wissens Inhalt zu nennen, des Lehrers Namen nie von seiner Lehre zu trennen und so Irrtum oder Mißverständnis in den Einzelmeinungen allerwege zu vermeiden. So müßte jede Flugschrift, jede Abhandlung, kurz alles, was von des Buddha Lehre handelt, an der Spitze den Spruch tragen, in den der Buddha selbst seiner Lehre letzten Sinn zusammenfaßt: „Nur ein Ding lehre ich!“ Er sagt nicht: nur ein Ding weiß ich; und als er einst, begleitet von einer Schülerschar, einen Wald durchzog, griff er eine Hand voll Blätter vom Boden auf und hielt sie seinen Begleitern mit der Frage entgegen, was ihnen größer erscheine, das Bündel Blätter in seiner Hand oder alle andern im ganzen Walde. Auf ihre erwartete Antwort, daß natürlich die Zahl

derer in seiner Hand unendlich viel geringer sei als die der andern, entgegnete er: „Also ist es weit mehr, was ich euch nicht gesagt habe, als das, was ich euch gesagt habe. Aber dieses ist genug zur Befreiung: das Leiden, sein Ursprung, sein Ende und der Weg zu seinem Ende."

Darum also kann jede Schrift über buddhistische Lehren, gleichviel ob aus Freundes- oder Feindesgeist entsprungen, immer nur davon sprechen, was der Meister lehrte, ohne dessen zu achten, was er hätte noch lehren können und mögen; und was er lehrte, war eben das Bestehen einer Krankheit und ihre Heilung, eines Übels und seine Aufhebung — nicht mehr!

Der erste der acht Teile des Weges zur Aufhebung des Leidens heißt „Rechte Anschauung" oder „rechtes Verständnis", und entsprechend dem schon über das Wesen der Lehre des Buddha Gesagten besteht dies Verständnis in keinem der tausend Dinge, in denen es der unruhige, geschäftige und strebende Geist des Menschen nur zu gerne sucht und sieht. Rechtes Verständnis im buddhistischen Sinne bedeutet z. B. nicht etwa Erkenntnis von der Ewigkeit oder von der Vergänglichkeit der Welt; wie es um solche Dinge auch stehen mag, es hat nichts zu tun mit dem Grundgedanken der buddhistischen Lehre: Das Leiden und sein Ende.

In die gedrängteste Form gefaßt kann „rechtes Verständnis" die Einsicht genannt werden, daß jedes Ding seine Entstehung einem unmittelbar vorhergegangenen Zustand verdankt, und daß dessen Beseitigung auch das daraus Entspringende unmöglich macht; oder, wie der Buddha selbst es noch kürzer und schärfer sagt: „Wenn das ist, ist jenes; wenn das nicht ist, ist jenes nicht."

Es ist natürlich am einfachsten, die Kenntnis des Kausalgesetzes diesen Worten zu entnehmen, auf dem die moderne Naturwissenschaft fußt; diese sucht aber nicht in des Wortes wahrem Sinn nach den Ursachen der Dinge, sondern sie ist viel mehr bemüht, nur die einem gegebenen Phänomen vorausgehenden Bedingungen für sein Zustandekommen zu bestimmen. Der Buddha jedoch ist etwas mehr als solch ein Naturwissenschaftler, und wenngleich seine Lehre die physikalischen Erscheinungen des merkwürdigen Wechsels in der Materie be-

stätigt, so erhält das in seinem Munde doch einen anderen erweiterten Sinn. Da er sich nur mit dem Leiden und seiner Aufhebung befaßt, spricht er das Gesetz von Ursache und Wirkung in seiner Anwendung auf das Leiden aus. Da jedermann dieses Leiden an seiner eigenen Person unmittelbar fühlt und kennt, so bedeutet die Anwendung des Kausalgesetzes darauf nur die Beziehung dieses Gesetzes auf die verschiedenen psychischen Zustände des Menschen, sowohl die des Gefühls, des Gemüts wie die des Geistes; es bedeutet also, daß dieser oder jener unangenehme Zustand von einem vorhergehenden abhängig ist und daß dessen Aufhebung auch dem daraus entsprungenen ein Ende macht. (Cessante causa cessat effectus.)

Wo aber liegt die Ursache für das Leiden, die ganze Masse jenes Leidens, das die Menschen in so vielerlei Formen quält und plagt? Warum ist dem Menschen das Leiden überhaupt auferlegt? Welches ist die unmittelbare Voraussetzung, der zufolge das Leiden über die lebenden Wesen kommt? — Die einzige, natürliche Antwort ist: die Geburt des Menschen macht ihn dem Leiden untertan! Wäre er nicht geboren, keinerlei Leiden könnte über ihn kommen. Selbstverständlich! Die Geburt der lebenden Geschöpfe ist die Bedingung für die Entstehung ihrer Leiden. Wer das erkennt und versteht, der hat das „Rechte Verständnis".

Aber die Untersuchung über den Ursprung des Leidens kann hier nicht enden. Unsere Geburt, unser Eintritt ins Leben ist also fraglos die unmittelbare Ursache dafür, daß wir allen Leiden lebender Kreaturen unterworfen sind und am Ende ihre Todesangst teilen und den Schmerz des Abschieds von all dem, daran wir in Liebe hingen. Aber woher kommt es, daß wir geboren werden? Wir und alle Kreaturen, so antwortet der Buddha, wir und alles, was lebt und leidet, werden es als Glieder der Kette des gewaltigen, allumfassenden und, soweit wir es zu beurteilen vermögen, auch zeitlich unendlichen Werdens und Vergehens, dieses großen Prozesses, der die Welt erfüllt. Die Menschen treten ins Dasein — so lautet seine Lehre — infolge des ununterbrochenen Arbeitens des großen Kamma, das heißt Werden, eine ewig unumstößliche Tatsache, in die wir uns so gut als möglich zu finden haben; eine unleugbare,

allen Zweifeln der Vernunft standhaltende Tatsache; denn eben in diesem Weltprozeß ist jeder Augenblick unseres eigenen Lebens inbegriffen — und ohne alle Möglichkeit, dem zu widerstreben. — Daß dem so ist, das zu erkennen, ist ein Teil des rechten Verständnisses.

Aber wodurch entsteht dieser Werdegang, der in unaufhörlichem Wirken Wesen zur Welt bringt, die Leiden dulden müssen? Welche Nahrung erhält dies mächtige Feuer? Denn nur dem Feuer ist diese ununterbrochene Folge von Ursache und Wirkung, die die Welt ausmacht, vergleichbar, einem sich ewig selbst verzehrenden und sich selbst ernährenden Feuerbrande. Die Antwort lautet: Seine Nahrung findet es, indem sich der Geist ans Leben klammert, hängt und heftet, wie die Schlange sich um die Beute windet, die ihr Rachen gepackt hat. Denn nach der Lehre des Buddha — und übrigens auch nach der aller indischen Denker — ruht der ganze Lebensvorgang auf dem Geist, verläuft im Geist und nach seinem Antrieb. Das Körperliche ist einzig und immer Offenbarung des Geistigen, der verkörperte Geist. Was wir mit leiblichem Auge sehen, was in der Außenwelt Raum einnimmt, ist nur ein späteres Hervortreten des in der Innenwelt schon früher Vorhandenen, das der Geist erfaßt und geformt hatte. Schon in der Vergangenheit hat der Geist sich fest an seine eigenen sichtbaren, hörbaren, schmeckbaren Schöpfungen gehalten; und dieses Hängen und Haften nimmt sichtbare Form als neues Wesen an, durch sich selbst auf das Rad von Geburt und Tod gebunden. Das Haften des Geistes in einem früheren Dasein hat den Werdeprozeß unterhalten, wie er sich jetzt in der Geburt eines neuen Wesens offenbart. Dies einzusehen, ist wiederum ein Teil des rechten Verständnisses.

Und wo hat dieses Anhaften, das die Flamme des Werdens nährt, seinen Ursprung? Der Buddha gibt die Antwort: Solches Anhaften entspringt der Begierde, dem Durst des Geistes nach Sinneseindrücken. Sie zwingt ihn, nach einer sinnlichen Welt zu greifen und sie klammernd festzuhalten, der Schlange gleich, die nach dem Vogel späht, ihn endlich packt, und ihn nicht wieder losläßt. Dies zu erfassen, ist abermals ein Stück des rechten Verständnisses.

Wie entsteht nun wieder diese Begierde? Wovon hängt ihr Auftreten ab? Leicht erkennbar: sie entspringt unmittelbar dem Vorhandensein des Empfindens. Weil Sinnesorgane zu Sinnesobjekten neigen, weil Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl und Verstand angenehme Reize erhalten, entsteht das Begehren nach solchen Reizen und der Lust an ihnen. Dies sehen und verstehen mehrt wieder den Besitz an rechtem Verständnis.

Woher kommt aber dieses Empfinden? Die Antwort lautet: Die Beziehung zwischen Sinnesorgan und -objekt, gleichviel ob beim Zustandekommen des Sinneseindruckes eine unmittelbare oder nur eine mittelbare vorlag, dieser Kontakt weckt das Empfinden. Das einsehen heißt rechtes Verständnis.

Was ermöglicht nun wieder diese Beziehung zwischen Gefühl und Gefühlsgegenstand? Daß die Beziehung zwischen den sechs Sinnen und den entsprechenden sechs Kategorien von Gegenständen — der sechste Sinn ist der Verstand und seine Gegenstände die Gedanken, — daß diese Beziehung schon mit dem Vorhandensein der Sinne und ihrer Gegenstände gegeben ist. Ein genaues Analysieren, wie wir es hier uns vorgenommen haben, darf diesen so selbstverständlichen Schritt eben wegen dieser seiner Selbstverständlichkeit nicht unterlassen. Und auch das gehört wieder zum rechten Verständnis.

Aber wie sind die sechs Sinne und die entsprechenden Gegenstände entstanden? Darauf ist zu entgegnen: Die sechs Sinne und ihre Objekte entstehen abhängig von Subjekt und Objekt, das heißt: die große Grenzlinie, die Person und Sache trennt, ruft die weniger scharfe Trennung hervor von Sinnen oder Gefühlen einerseits und den Gegenständen, auf die sie sich beziehen. Dieser letzte Unterschied ist nur eine Abwandlung des ersten, größeren, umfassenderen zwischen Person und Sache. Wieder ein Stück des rechten Verständnisses.

Und welches ist die Voraussetzung für das Vorhandensein dieses Unterschiedes zwischen Person und Sache? Der Buddha gibt zur Antwort: Die Existenz des Unterschiedes zwischen Subjekt und Objekt ist bedingt durch die des Bewußtseins. Das Bewußtsein ermöglicht die Unterscheidung beider. Bewußtsein ist das Wissen von etwas; dadurch entsteht der Unterschied

zwischen dem Wissenden und dem, was dieser weiß, zwischen Beobachter und Beobachtetem — kurz zwischen Person und Sache. Diese beständige Abhängigkeit des genannten Unterschiedes vom Vorhandensein des Bewußtseins einzusehen, ist ein neuer Teil des rechten Verständnisses.

Was bedingt nun wieder die Entstehung des Bewußtseins, was ist der wahre Ausgangspunkt der Existenz eines jeden neuen Einzelwesens? Oder wie der Buddha es — und eigentlich auch allein richtig — bezeichnet: von Person und Sache; denn wir erkennen ja jetzt, daß es keine Person ohne Sache, keine Sache ohne Person geben kann, wobei „Person" die Voraussetzung der Wahrnehmung eines Objekts und „Sache" die Voraussetzung, von einem Subjekt wahrgenommen zu werden, bedeutet. Auf diese Frage von so hoher Wichtigkeit entgegenet der Buddha: Das Bewußtsein, der Kern, um den das neu entstehende Wesen sich kristallisiert, entspringt der lebensbejahenden Triebtätigkeit dieses Wesens in jener sonderbaren Folge von Ursache und Wirkung, deren letzte Stufe die Offenbarung des Lebens ist. Dieser Tätigkeitstrieb erstreckt sich nach des Buddha Lehre aus jenem Dasein in das gegenwärtige, nicht nach Art eines übergehenden Wesens, sondern wie eine beiden gemeinschaftliche Schwingung, die sich fortpflanzt und in der Gegenwart als Bewußtsein des neu entstandenen Einzelwesens Form und Gestalt annimmt. Diesen Ursprung eines neuen Bewußtseins und infolge davon eines neuen Individuums aus den lebenschaffenden Trieben eines innerhalb der gleichen Ursachenkette vorausgegangenen Wesens zu durchschauen, ist wieder ein Bestandteil des rechten Verständnisses.

Aber wie entsteht dieser lebensbejahende Trieb? Was bewirkt die Bildung eines neuen, bewußten Wesens und all die Beschränktheit, Unvollkommenheit und das Leiden in seinem Dasein? Auf diese Frage gibt der Buddha zur Antwort: Die lebenschaffende Wirksamkeit mit allem Leiden, was sie als Folge in sich birgt, kommt aus Avijjā, das ist die Unwissenheit. Diese Unwissenheit jedoch, die hier als die Quelle des Leidens gebrandmarkt wird, ist kein ungewisses Etwas, in dunkler Vergangenheit verborgen, kein ungeheures Ursprungschaos in tiefer Finsternis als Mutter eines neuen Kosmos; solche Anschauung

der Quelle des Leidens ist neben der des Buddha wie die Phantasie eines Kindes neben der Erkenntnis eines Mannes. Jenes liebt das Unbestimmte, Geheimnisvolle; dieser das scharf Begrenzte, Erkennbare. Und so ist es nicht etwa eine eingebildete uranfängliche Vergangenheit, sondern die tatsächliche, lebendige Gegenwart, die sich in jedem Augenblick erneuert, in der wir nach des Buddha Gebot nach dem Urquell der Dinge sehen sollen. Und die Unwissenheit, die er allein zu zerstreuen bestrebt war, ist in den Lebewesen der Gegenwart zu finden: die Unkenntnis des Leidens, der Begierde als seiner Wurzel, seines Endes mit dem Ende dieser Begierde und des Weges, der zum Ende des Leidens führt. Und nicht etwa in einem künstlichen Weltsystem, sondern in der Wirklichkeit, unterstützt von einer genauen Erforschung des Geistigen findet der Buddha das Licht, das den Ursprung der Welt, wie wir dieses unvollkommene Dasein nennen, aufhellt. Dies zu verstehen, bedeutet wieder rechtes Verständnis.

Hier findet die Nachforschung nach dem Ursprung des Leidens ihr Ende. Weiter führt sie nicht, denn diese Unkenntnis sind wir selbst; jedes auf Erden wandelnde Wesen ist nur wieder ein neues Beispiel für diese Unwissenheit, ihre Verkörperung und Offenbarung, die Raum und Namen in der Welt gefunden hat; und der Versuch dahinter zu kommen, ist ebenso vergeblich wie der, eine Höhe erklimmen zu wollen, indem man auf seine eigenen Schultern steigt. Hier gibt es nur eine Aufgabe, sich unverzüglich ans Werk der Beseitigung der Unwissenheit, die diesen unerwünschten Zustand hervorgerufen hat, zu begeben. Denn wo die Unkenntnis vom Wesen des Leidens gehoben, wo seine Erkenntnis in dieser engen, unvollkommenen Welt vollendet ist, da sind auch alle Gründe für die lebenschaffende Tätigkeit mit der Wurzel ausgerottet, und diese Tätigkeit ist zum Aufhören genötigt; und wo diese aufhört, kann auch das Bewußtsein, dieser eigentliche Kern eines Individuums, eines neuen Wesens nicht entstehen. Wo aber kein Bewußtsein zur Entstehung gelangt, gibt es auch kein Subjekt und Objekt, denn diese sind nur die untrennbaren Folgen des Bewußtseins; und wo sie nicht bestehen, existieren auch die sechs Sinne und die entsprechenden Betätigungsge-

biete nicht, da diese nur der Ausdruck von Subjekt und Objekt sind. Wo wieder Sinnesorgane und Sinnesobjekte nicht sind, kann auch keine Rede von einer Beziehung zwischen ihnen sein. Wo diese fehlt, gibt es kein Empfinden. Wo keinerlei Empfinden, da ist auch keine Begierde nach angenehmen Reizen mehr möglich. Wo diese unmöglich, ist es auch das Haften am Empfinden oder an den Objekten, den äußern Reizen des Empfindens. Wo das nicht ist, ist der Werdeprozeß seines Anstoßes beraubt und bricht ab. Dann gibt es kein Geborenwerden mehr, und damit entfallen auch seine Folgen: Kummer, Schmerz, Krankheit, Alter und Tod. Und so endet in notwendiger Folge mit der Unkenntnis das Leiden. Diese Erkenntnis ist „Rechtes Verständnis".

Sein letzter Bestandteil ist die Einsicht darin, daß jene festgeschlossene Kette bricht, die einzelnen Glieder reißen und ihr Zusammenhalt durch das Beschreiten des großen achtfachen Weges, den der Buddha gezeigt hat, für immer aufgehoben ist.

Die vier Hauptstücke des „Rechten Verständnisses" sind also: die Erkenntnis des Leidens, die seines Ursprungs, die seines Endes und die des Weges zu seinem Ende. Doch niemand vermag das rechte Verständnis gleich bei der ersten Gelegenheit, bei der es ihm verkündet wird, im vollen Maße zu erlangen. Das ist nur langsam in schrittweisem Übergang von rein geistiger Zustimmung zu der den ganzen Menschen durchdringenden Überzeugung, zu völligem Aufgehen des Selbstes in dieser Wahrheit möglich. Solches Aufgehen ist das wahre Ziel des Weges, den der Buddha zeigt: Die Vollkommenheit dessen, der ihm bis zum letzten Ende folgt. Selbstverständlich kann dies nur durch eifriges Mühen auf dem ganzen Wege erreicht werden. Eins seiner ersten Stücke ist die elementare Erkenntnis von Gut und Böse, das heißt der Dinge, die zur Befreiung helfen und derer, die sie hindern.

Wer dieses Anfangsmaß des rechten Verständnisses erworben, wer in den Sünden, in Totschlag, Diebstahl, Lüge, Lüsternheit, Trunksucht die Hindernisse auf dem Wege zur Befreiung vom Leiden erkannt hat, der flieht und meidet sie, um nicht durch sie gehindert zu werden, sich seinem Ziele zu

nähern. Er kennt die Wurzeln, aus deren Dreiheit sie Nahrung ziehen: Eigensüchtige Begierde einmal, dann Haß, Ärger, Zorn, Widerwille gegen die Mitmenschen, und endlich der Selbstbetrug, man sei ein von den anderen Geschöpfen völlig getrenntes und verschiedenes Wesen; aus dieser dritten Wurzel wachsen auch die beiden ersten erst heraus, denn Eigennutz und Haß sind nur möglich, wo der Irrtum herrscht, es gäbe ein besonderes Selbst.

Und der, der dies Anfangsmaß des rechten Verständnisses besitzt, der weiß auch, was zur Befreiung vom Leiden führt: Enthaltsamkeit im Leben von jeder Sünde, von Totschlag, Diebstahl, Lüsternheit, Lüge und Trunksucht. Er weiß, daß zur Befreiung die Vernichtung des Eigennutzes, die Umwandlung alles Hasses in Liebe zu den lebenden Wesen führt. Er weiß, daß die Erkenntnis des grundlosen Irrtums von einem Sonderdasein unverlierbar, die reine Quelle aller guten und schönen Taten ist, die nie dem Vorteil des eigenen Selbst, sondern nur dem Wohl der anderen dienen.

Dieses vollkommene rechte Verständnis ist das letzte Ziel buddhistischen Strebens, das die endliche Befreiung aus der Kette von Geburt und Tod in sich birgt. Der Weg zu ihm führt durch viele, nur langsam und allmählich zu durchmessende Strecken. Anfangs beginnt der Mensch in schwachem Begriffe von Gut und Böse nach und nach nur gute Taten zu tun und schlechte zu meiden. Und mit der Dauer der Mühe nimmt ihr Maß ab. Der ganze Vorgang ist der Reinigung der Hände vergleichbar; wie eine Hand die andere wäscht, so fördern rechtes Tun und rechtes Verständnis sich wechselseitig, bis jedes den höchsten Grad in der Befreiung des Geistes durch das Wissen erreicht.

So führt der Pfad aus den tiefsten Tiefen zu den höchsten Höhen, so kann jeder, wo er ist und wie er ist, jenen Weg betreten, der — beharrlich verfolgt — ihn endlich dahin führt, wohin alle Großen und Edlen dieser Welt gegangen sind. Denn auch sie standen einst, wo wir standen: Vor dem Aufstieg auf den Gipfel der Vollendung. Aber durch geduldiges dauerndes Streben haben sie ihn erreicht; und ebenso werden wir ihn erreichen in der Vollendung des „Rechten Verständnisses".

Das Kumba-Jātaka.

Ein altbuddhistisches Märchen gegen den Alkohol.

Nach der Übersetzung von D. F. Subasinha-Galle (Ceylon)

aus dem Englischen übertragen von Ludwig Ankenbrand, Dodanduwa (Ceylon).

Zur Zeit, als der Erhabene im Jetawankloster weilte, ward durch Trommelschlag eines Festes Feier angekündigt, auf welchem man dem Genusse berauschender Getränke fröhnte. Auch Visākhā[1]) wurde von 500 ihrer weiblichen Verwandten

---

[1]) Visākhā war eine der ersten und hervorragendsten Laienanhängerinnen Buddhas, wie Buddha selbst seinen Jüngern gegenüber bei Aufzählung seiner ersten Anhänger hervorhebt („Einerbuch" der „Angereihten Sammlung", Etadagga-Vagga, 7. Abschnitt; deutsch von Bhikkhu Nyāṇatiloka). Gleichzeitig preist er dabei ihre ganz hervorragende Freigebigkeit dem Orden gegenüber.

E. R. I. Gooneratna gibt in seiner englischen Übersetzung des „Einerbuches" (Galle, Ceylon 1913) folgende Anmerkung über Visākhā:

„Visākhā war die Schwiegertochter des Setthi Migâra, wurde jedoch seine Mutter genannt, da sie das Mittel zu seiner Bekehrung bildete. Sie war die Tochter des Setthi Danañjaya aus der Stadt Sâketa, und dieser war ein Sohn des Mendaka und Statthalter von Sâvatthi. König Kosala verlieh ihm hohe Würden. Da suchte der wohlhabende Setthi Migâra zu Sâvatthi zu gehöriger Zeit eine Gemahlin für seinen Sohn Punnawaddhana und Visākhā, damals in Sâketa lebend, wurde ausersehen.

Visākhā wurde zu Sâketa gesandt mit riesigem Pomp und auf feierlichste Weise vermählt und nach vier Monaten feierlich von ihrem Schwiegervater und in der Begleitung König Kosalas nach Sâvatthi geleitet. Bei ihrer Abreise gab ihr der Vater folgende Ratschläge:

I. Offenbare nicht die Mängel deines Gatten und deines Schwiegervaters!

II. Teile ihnen nichts davon mit, wenn du von Nachbarn Übles über sie hörst!

III. Sorge vor, jederzeit denen leihen zu können, die pünktlich zurückbringen, was sie geliehen haben!

IV. Gib keinem, der nicht gerne wiedergeben würde, was du ihm gespendet hast!

V. Gib gerne armen Verwandten, ob sie es zurückgeben können oder nicht!

VI. Stehe auf in Gegenwart deines Schwiegervaters und deiner Schwiegermutter!

eingeladen, berauschende Getränke zu genießen und zu diesem Fest mitzugehen. Sie aber sagte ihnen, daß sie sich vor den üblen Folgen des Trinkens hüte und weigerte sich, die Einladung anzunehmen. Da empfahlen ihr die Verwandten zum Buddha zu gehen, ihm Almosen zu spenden und seine Predigt anzuhören, während sie ihres Weges gingen, sich zu erheitern. Visākhā war eine hervorragende Verehrerin, die erhebliche Summen Geldes spendete zum Bau von Klöstern, zum Unterhalt der Mönche und zur Förderung und Wohlfahrt der Lehre auf alle nur mögliche Art und Weise. Am Tage schon hatte sie dem Buddha Almosen gespendet und nun am Abend begab sie sich, mit Blumen und Weihrauch versehen, ins Kloster.

Da aber kamen auch die 500 Verwandten der Visākhā ins Kloster und trafen sie dort. Als sie Blumen und Weihrauch dargebracht hatte, begab sie sich zum Erhabenen, seiner Predigt zu lauschen. Bei den Fünfhundert jedoch konnte man die Folgen ihrer Trunksucht merken, als die einen in Gegenwart

---

VII. Nimm immer erst dann deine Mahlzeiten ein, wenn deine Schwiegereltern gegessen haben!

VIII. Begib dich nicht zur Ruhe, bevor deine Schwiegereltern schlafen!

IX. Bewahre die nötige Ehrfurcht deinem Gemahl und deinen Schwiegereltern gegenüber!

X. Achte deinen Gemahl und deine Schwiegereltern!

Selbstverständlich führe ich diese Ratschläge nur als zur biographischen Notiz gehörig an, keineswegs aber als vorbildlich, bemerke aber, daß heute noch auf Ceylon die Kinder von den Eltern ungefragt verheiratet werden und sich viele jener altindischen Sitten erhalten haben — so speist die Frau mit den Töchtern beispielsweise immer erst, nachdem der Mann mit den Söhnen gegessen hat. Übrigens sind jene väterlichen Ratschläge nicht etwa buddhistische Vorschriften, sondern vielmehr rein indische Sitten, wie uns die hohe und freie Stellung der Frau im buddhistischen Burma zeigt.

Im „Maha-Vagga" des „Tika-Nipata" („Dreierbuch") richtet der Buddha gelegentlich eines Uposatha-Tages eine längere Rede an Visākhā („Dreierbuch", Deutsche Übersetzung von Bhikkhu Nyāṇatiloka im Erscheinen begriffen; englische von E. R. I. Gooneratna, Galle, Ceylon 1913).

Eine Darstellung der edlen Visākhā finden wir in einem Relief des Tempels zu Sikri (Indien). Es zeigt uns Buddha im Kampfe mit den nackten Jaina-Asketen. Der Erhabene selbst schwebt in der Luft, während Visākhā als Heldin für ihn den Kampf führt. Māhavīra, der große Jainaapostel, der gleichzeitig mit Buddha lebte, war einer seiner Hauptgegner — daher auch in diesem Jātaka der öftere Hinweis auf die nackten Asketen!

des Erhabenen zu tanzen und zu singen anfingen, während die anderen einen Streit begannen. Da aber ließ der Erhabene seinen Körper in leuchtenden Strahlen erglänzen, so daß ein Schrecken alle erbeben machte. Und die Strahlen verwandelten den Platz in vollständige Finsternis, sodaß er sich ausnahm, wie die Lokantdariya-Hölle. Und die Schreckensszene versetzte sie in solch tödliche Furcht, daß sie nüchtern wurden. Buddha selbst aber verschwand jetzt von seinem Sitz, erschien auf der Spitze eines Hügels und sandte von dort Strahlen aus, die den ganzen Platz in ein funkelndes Meer von Licht tauchten. Hier sitzend predigte er der Frau, und sie erlangte durch den Vortrag dieser Rede den Sôwangrad. Dann kehrte der Erhabene wieder ins Kloster und zu seinem Sitz zurück, wo sich ihm Visākhā näherte, in schuldiger Ehrfurcht verneigte und sprach: „Ich bitte Dich, o Herr, erzähle uns den Ursprung der berauschenden Getränke, die jedem den Sinn rauben für Scham und Scheu!" Der Erhabene aber gab darauf folgende Antwort:

„Zu jener Zeit, als Brahmadatta als König zu Benares herrschte, ging der Jäger Sura aus dem Lande Kâsi auf die Jagd in die Berge des Himawat. Mitten im Buschwerk aber stand ein mächtiger Baum, wohl drei Mann hoch. In einer aus drei Ästen gebildeten Gabelung dieses Baumes hatte sich eine Höhlung von der Größe eines starken Topfes gebildet, welche sich bei Regen mit Wasser füllte. Rund um diesen Baum standen Myrobalanen und Amblabäume[1]), und Pfefferranken überwucherten sie. Wenn die Früchte dieser Bäume und die Pfefferschoten reif waren, fielen sie in die hohe Gabelung. In nächster Nähe war ein Abhang, mit Reis bepflanzt. Die Papageien aber waren gewohnt, von diesem Abhang Reisähren einzuheimsen, sie wegzutragen und sie dann im Gezweig des Gabelbaumes zu verzehren. Während sie daran herumknusperten, fielen einzelne Samen, Rispen und Körner in die Höhlung. Die Sonne

---

[1]) Myrobalanen und Amblabäume. Die Früchte dieser Bäume kommen als sogenannte schwarze und graue Myrobalanen in den Handel — man verwendet sie bei uns zum Gerben und Schwarzfärben. Es sind hier die nur in den Tropen vorkommenden Bäume Phyllanthus emblica und Terminalia Chebula gemeint. Als Verwandte von Ph. emblica kommt bei uns im Treibhaus Ph. speciosum vor, eine beliebte Euphorbiazee. —

ihrerseits erhitzte durch ihre Strahlen das Wasser, das dadurch eine blutrote Färbung annahm. Als das Wasser heiß war, flogen Papageien, Sperlinge und Tauben herbei, um aus der Höhlung ihren Durst zu löschen. Kaum aber hatten sie getrunken, fielen sie auch schon berauscht am Fuße des Baumes nieder. Hatten sie sich jedoch wieder von der Wirkung des Rauschtrankes erholt, so flogen sie weg. Auch Affen pflegten von den Bäumen der nächsten Umgebung zu kommen, um Wasser aus der Höhlung zu schlürfen. Aber auch sie fielen am Fuße des Baumes berauscht nieder. Nachdem die Folgen des Trinkens jedoch aufgehört hatten, erhoben sie sich und trieben allerlei Scherze rund um den Baum. Das erregte die Aufmerksamkeit des Jägers Sura, der bei sich bedachte: Ist dieses Wasser in der Höhlung Gift und die Vögel trinken davon, es würde sie alle töten. Was er aber bemerkte, war, daß die Vögel, die daraus tranken, ohne Besinnung niederfielen, nach einiger Zeit jedoch wieder froh und heiter davonflogen. Daraus schloß er, daß das Wasser nicht giftig sein könne.

Der Jäger trank davon, und als er berauscht war, überkam ihn die Sehnsucht, etwas Fleisch zu essen.[1]) Augenblicklich legte er nahe dem Baume ein Feuer an, ergriff Schnepfen und andere Vögel, die am Fuß des Baumes niedergefallen waren, briet sie über dem Feuer und verzehrte sie. Während er mit der einen Hand das Fleisch zum Munde führte, um es zu verzehren, schwang er die andere in seiner Verzückung über dem Kopf. Auf diese Art brachte er drei Tage essend und trinkend am Fuße des Baumes zu. In der Nähe dieses Baumes lebte ein Einsiedler, Varuna mit Namen. Ihn suchte der Jäger auf und nahm zu diesem Besuche Wasser aus der Höhlung des Baumes in einem Bambusrohr und dazu etwas gebratenes Fleisch mit sich. Dann sagte er dem Einsiedler, daß das Wasser süß sei,

[1]) . . . überkam ihn die Sehnsucht, etwas Fleisch zu essen. Aus dieser wie aus anderen Stellen dieses Märchens geht hervor, daß schon damals der Zusammenhang zwischen Alkohol- und Fleischgenuß, zwischen den Folgen des ersten und fünften Gelübdes bekannt war, und daß man wußte, daß bei Aufgabe des Alkohols der Gegenreiz des Fleisches und damit das Töten wegfallen müsse, und daß auch der Vegetarier keinen Alkohol benötige!

und bat ihn, davon zu trinken und dazu das Fleisch zu essen. Beide teilten sich in das Mitgebrachte. Da der Branntwein zuerst von Sura, dem Jäger, entdeckt und von Varuna, dem Einsiedler, gesehen ward, wurde er Sura und Varuna[1]) benannt.

Nachdem unsere beiden Freunde so einige Zeit im Walde verbracht hatten, wollten sie sich in ein Dorf begeben und dabei selbstverständlich ihr neuentdecktes Rauschgetränk nicht vergessen. Gemeinsam füllten sie die hohlen Bambusstangen damit, wanderten durch die Dörfer und kamen schließlich in die Stadt. Dort sandten sie dem König eine Botschaft und ließen ihm sagen, daß sie ein herrliches, wohlschmeckendes Getränk gebracht hätten. Und der König forderte sie auf, vor ihm zu erscheinen, worauf sie sogleich dem Rufe Folge leisteten und ihm alles Mitgebrachte abgaben, das derselbe in 3 Tagen nach und nach trank, worauf er natürlich berauscht wurde. Er bat sie dann, noch mehr von diesem Getränk zu bringen, und als sie sagten, sie hätten es in einer Baumhöhlung in den Bergen des Himawat gefunden, sandte er sie dahin. Dreimal nacheinander brachten sie so das Getränk aus dem fernen Wald für den König. Als sie aber wieder aufgefordert wurden, hinzugehen, da weigerten sie sich und machten die beschwerliche Reise geltend, versprachen aber, den Trank in der Stadt zu brauen, wenn man sie mit den nötigen Zutaten versehen würde. So brachten Diener ihnen alles das, was jene Baumhöhle enthielt: Schwarze und graue Myrobalanen, Reis in Blüten und ausgereift und Baummark, taten alles in ein großes Gefäß — und so wurde zum ersten Mal ein alkoholisches Getränk hergestellt. Auch die Städter tranken davon und wurden alle berauscht. Es dauerte nicht lange, so gewöhnten sie sich ans Trinken und vernachlässigten ihre Arbeit. Und die Vernachlässigung ihrer Arbeit stürzte die Menschen in Armut; sie wurden krank und unzufrieden, und schließlich glich die Stadt wahrlich einem Spielplatz von Teufeln.

Jetzt verließen Sura, der Jäger, und Varuna, der „Ein-

---

[1]) Sura und Varuna. Im fünften Silaṁ sind die verschiedenen Alkoholica aufgezählt und „Sura" („Sura, meraya, majja, pamādatthana sikkhapadaṁ (samādiyāmi") steht an erster Stelle. Für Varuna gibt Childers einfach „Spiritus, Likör" an.

siedler", diese Stadt und begaben sich nach Benares. Dort hörte der König bald von der Ankunft der zwei Händler und daß sie ein vorzügliches Getränk, das bisher vollständig unbekannt war, herzustellen verstünden. Er ließ sie rufen und gab ihnen den Auftrag, das neue Getränk herzustellen. Und da der König alle Auslagen bestritt, um die sie ihn baten, so sammelten sie die Bestandteile und brauten den Trank. Da tranken der König und die Städter, ihre Gier wuchs und sie konnten den Geschmack nicht mehr missen. Und als sie wieder und wieder getrunken hatten, wurden sie berauscht, vernachlässigten ihren Beruf, sanken in Armut, und die Stadt wurde machtlos und verlor ihr Ansehen.

Daraufhin verließen die beiden Händler Benares und begaben sich zur Stadt Sakhetu, führten das Getränk beim König ein, dieser und alle Bewohner tranken, und die Stadt ward durch sie ins Verderben gestürzt.

Dann gingen sie nach Sâvatthi, wo der König Sabbamitta regierte. Und als er sie fragte, was sie zur Herstellung des neuentdeckten Getränkes benötigten, antworteten sie, daß sie schwarze und graue Myrobalanen, Reis in Blüten und ausgereift und andere Bestandteile, und obendrein 500 große Töpfe gebrauchten. Alles ließ ihnen der König geben, und die Bestandteile wurden in die 500 Töpfe gelegt, aber in der Nähe jedes Topfes ließ er eine Katze anbinden. Nach der Gärung begann der Inhalt der Töpfe herauszufließen, die Katzen in der Nähe bemerkten es, tranken davon, wurden berauscht und fielen bewußtlos nieder. Da kamen Ratten daher, bissen einigen von ihnen Nasen und Ohren ab, zerzausten ihnen den Pelz und rissen ihnen die Haare vom Körper. Die aufgestellten Wächter bemerkten es und sandten sofort Bericht darüber an den König. Der aber dachte, daß die beiden Händler nur Gift gebraut hätten, und er ließ sie gefangen nehmen und hinrichten. Aber noch kurz bevor sie hingerichtet wurden, baten sie schreiend um ihren Trank.

Daraufhin ließ der König bekannt machen, daß man alle 500 Töpfe zerbreche und ihren Inhalt ausschütte und sandte Diener, seinen Befehl zur Ausführung zu bringen. Als aber die Männer dahin kamen, beobachteten sie, daß die von den Ratten

nicht gebissenen Katzen ihre Sinne wieder erlangt hatten und sich belustigten. Eilends benachrichtigten sie den König, der dachte, daß alle Katzen hätten sterben müssen, wenn der Trank giftig gewesen wäre, daß es vielleicht doch ein edles Getränk sei, und er befahl, es zu versuchen. Es geschah — und der König ließ die Stadt schmücken, vor seinem Palast einen eigenen Baldachin aufstellen und einen Sitz für sich dorthin bringen. Alle Minister und die Einwohner der ganzen Stadt wurden eingeladen, sich am Gelage und am Genuß des neuen Getränks zu beteiligen.

Nun blickte zu jener Zeit der Sakka-Deva rundum auf die Wohnungen der Menschen, um zu sehen, wer seine Eltern, seine Onkel, seine Tanten, seine Brüder und seine Schwestern unterstützte, und um die herauszufinden, welche gut waren und fromm, und welche die Tugend übten in Werken, Worten und Gedanken, welche mitleidig und ehrerbietig. Und als er seine tausend Augen auf all dem ruhen ließ, da bemerkte er den König Sabbamitta, der sich gerade dem Trunk ergeben wollte. Da dachte der Gott, daß es den Untergang ganz Jampudwipas[1]) bedeuten müsse, wenn der König den Genuß berauschender Getränke begünstige. Und er wünschte, den König vom Gebrauch gegorener Getränke abwendig zu machen. Er nahm die Gestalt eines Brahmanen an, hielt einen Topf, gefüllt mit Toddy (Arrak), in seinen geöffneten Händen und begab sich dahin, wo König Sabbamitta war. Dann rief er dem Könige, hoch in den Wolken stehend, zu: „Hier, König, kaufe diesen Topf, den ich in meinen Händen halte!“

Der König sah empor zum Sakkha-Deva, der in der Verkleidung eines Brahmanen erschien, und fragte ihn: „Brahmane, woher kommst du? O Brahmane, du glänzest im Himmel, gleichwie der Vollmond glänzt. Von deinem Körper gehen Strahlen aus, die die Sphären durchleuchten, gleichwie lohende Blitze. Bist du ein Deva aus dem Tâvatinsahimmel? Sage mir ohne Hehl unter uns, wie es möglich ist, daß du in der Luft stehst, wie eine Wolke, die der Wind trägt, und umher

---

[1]) Jambudwipa bezeichnet das ganze Gebiet vom Himalaya nördlich bis Ceylon südlich, also das heutige Indien.

schwebst gleich wie ein Lufthauch? Besitzest du Irdhikräfte als Deva?

Aber der Brahmane, schwebend im Äther, sprach nochmals: „Hier, dieser Topf ist zu verkaufen. Kaufe ihn, willst Du?"

Der König fragte: „Wer bist Du? Welche Art von Gott bist Du? Was hast Du in diesem Topf?"

Darauf der Deva: „König, dieser Topf ist nicht gefüllt mit Ghee[1]), er ist nicht gefüllt mit Gingellyöl, er ist nicht gefüllt mit Syrup, er ist nicht gefüllt mit Honig! Aus dem Inhalt dieses Topfes entstehen viele Übel. Höre nun von mir die vielen Übel, die dieser Inhalt bewirkt, und verstehe gut!" Und als er dies gesprochen hatte, sprach er die folgenden Verse, die die üblen Folgen des Alkohols beschreiben:

„1. König, wenn einer sich durch den Genuß des Alkohols betrunken hat und dann sogar auf ebenem Boden geht, so schwankt er und tut Fehltritte. Auch fällt er nieder über einen Abgrund, über eine Grube, über ein Loch, über eine Senkgrube, über einen Wassertrog fürs Vieh. Und er wird viel essen, was unschicklich ist zum Genuß. König, dieser Topf enthält Alkohol, der alle diese Übel hervorbringt; er ist zu verkaufen. Hier kaufe ihn!

2. König, wenn einer sich durch den Genuß des Alkohols betrunken hat, verliert er die Kontrolle über seinen Verstand und wandert umher, gleichwie ein Ochse, der nach Gras und Wasser sucht. Trotzdem er hilflos ist, wird er dahin gehen, wo andere singen, tanzen und musizieren, und wird sich ihnen zugesellen. König, dieser Topf enthält Alkohol, der alle diese Übel hervorbringt; er ist zu verkaufen. Hier kaufe ihn.

3. König, wenn einer sich durch den Genuß des Alkohols betrunken hat und aufsteht von dem Platz, wohin er gefallen ist, so werden sein Kopf, seine Hände und seine Füße schlottern, wie eine Holzpuppe, und er wird nackt herumtanzen, ohne

---

[1]) Ghee ist der feinste Extrakt der Milch und gleicht im Aussehen unserem Butterschmalz. Der Inder verwendet es zu den feinsten Speisen oder als Delikatesse auf die verschiedenste Art. Auch heute noch ist Ghee sehr teuer, hält sich aber unter luftdichtem Verschluß in Flaschen und des öfteren in die Sonne gestellt, sehr lange.

die geringste Scham zu empfinden. König, dieser Topf enthält Alkohol, der alle diese Übel hervorbringt; er ist zu verkaufen. Hier, kaufe ihn!

4. König, wenn einer sich durch den Genuß des Alkohols betrunken hat, wird er keine Kleider anziehen, wie ein nackter Asket oder ein neugeborenes Kind. Und ohne Sinn für Scham und Anstand wird er so durch die Stadt gehen und durch die Hauptstraßen der Dörfer und auf den Straßen, die an den Weilern vorüberführen. Und er wird in diesem liederlichen Zustand für lange Zeit schlafen, wo immer er niederfällt. König, dieser Topf ist gefüllt mit Alkohol, der alle diese Übel hervorbringt; er ist zu verkaufen. Hier, kaufe ihn!

5. König, wenn einer sich durch den Genuß des Alkohols betrunken hat, so ist es möglich, daß er auf glühende Asche fällt; daß sein Körper von Füchsen zerfressen wird, ohne daß er es merkt; daß er seine Sinne nicht regieren kann. Da er tut, was zu tun verboten ist, wird er ins Gefängnis gesperrt und wird den Verlust seiner Reichtümer erleiden. König, dieser Topf enthält Alkohol, der alle diese Übel hervorbringt; er ist zu verkaufen. Hier, kaufe ihn!

6. König, wenn einer sich durch den Genuß des Alkohols betrunken hat, und er geht in eine Versammlung, wird er seine Meinung in ungeziemenden Worten zum Ausdruck bringen und wird der Folgen nicht achten. Er wird sich keine Sorge dabei machen, ob er Kleider am Leibe hat oder nicht. Ruhig wird er da sitzen bleiben, wo er sich übergeben hat; wendet er sich um, so wird sein Körper vom Speichel aus seinem Mund bedeckt sein und er wird einen abscheulichen Anblick gewähren. König, dieser Topf enthält Alkohol, der alle diese Übel hervorbringt; er ist zu verkaufen. Hier, kaufe ihn!

7. König, wenn einer sich durch den Genuß von Alkohol betrunken hat, so wird er, trotzdem er ein Narr ist, dennoch hochmütig werden und denken: „Wer steht da noch über mir auf dieser Welt?“ Seine Augen werden leuchten und er wird denken: „Ich bin größer als irgend ein Weltherrscher und keiner ist zu finden, der mit mir den Vergleich aushielte!“ König, dieser Topf enthält Alkohol, der alle diese Übel hervorbringt; er ist zu verkaufen. Hier, kaufe ihn!

8. König, dieser Alkohol bewirkt, daß einer stolz wird und eingebildet; streit- und klatschsüchtig; häßlich in seiner ganzen Erscheinung, sorglos, wenn er keine Kleidung auf dem Leibe hat; daß er läuft wie ein Wahnsinniger und sich ermüdet. Er bewirkt, daß einer das tut, was immer ihm von einem Trunkenbold oder Spieler befohlen ward; bewirkt, daß er Verbrechen verschiedener Art begeht und daß er auch Plätze besucht, wo fragwürdige Dinge sich abspielen. König, dieser Topf enthält Alkohol, der alle diese Übel hervorbringt, er ist zu verkaufen. Hier, kaufe ihn!

9. König, diesem Alkohol verdanken Tausende von Familien, die alles hatten, was notwendig war, jegliche Art von Kleidern und Bequemlichkeit, daß sie vollständig zugrunde gerichtet und ihre Reichtümer verstreut wurden. König, dieser Topf enthält Alkohol, der alle diese Übel hervorbringt; er ist zu verkaufen. Hier, kaufe ihn!

10. König, wenn einer sich durch den Genuß des Alkohols betrunken hat, wird er sich selbst zugrunde richten und Gold und Silber, Gewänder und Schmuck, Felder und Gärten, Ochsen und Büffel, kurz, jegliche Art von Reichtum und Besitz verlieren. König, dieser Topf enthält Alkohol, der alle diese Übel hervorbringt; er ist zu verkaufen. Hier, kaufe ihn!

11. König, wenn einer sich durch den Genuß des Alkohols betrunken hat, wird er eingebildet und in diesem Zustand wird er seine Eltern beschimpfen und er wird ohne Sinn für Scham seine Tanten und Nichten bei den Händen fassen[1]). König, dieser Topf enthält Alkohol, der alle diese Übel hervorbringt; er ist zu verkaufen. Hier, kaufe ihn!

12. König, wenn eine verheiratete Frau Alkohol genießt und betrinkt sich, so wird sie ihren Bruder und ihren Gatten beschimpfen, und voll von lüsternen Gefühlen nimmt sie den Diener bei der Hand und zieht ihn beiseite. König, dieser Topf ist gefüllt mit Alkohol, der alle diese Übel hervorbringt; er ist zu verkaufen. Hier, kaufe ihn!

---

[1]) Bei den Händen fassen gilt in Indien heute noch als unschicklich und nur unter Verheirateten gebräuchlich, wenngleich man dem Fremden gegenüber schon vielfach den europäischen Gruß angenommen hat und ihm beim Kommen und beim Gehen die Hand reicht.

13. König, wenn einer sich durch den Genuß des Alkohols betrunken hat, wird er Mönche und Brahmanen, welche ihre Vorschriften befolgen, quälen und verhöhnen, und als Folge für eine solch schlechte Handlung wird er in der Hölle wiedergeboren werden. König, dieser Topf enthält Alkohol, der alle diese Übel hervorbringt; er ist zu verkaufen. Hier kaufe ihn!

14. König, wenn einer durch den Genuß des Alkohols sich betrunken hat, und er begeht Sünden in Werken, Worten und Gedanken, so wird er in der Hölle wiedergeboren. König, dieser Topf enthält Alkohol, der alle diese Übel hervorbringt; er ist zu verkaufen. Hier, kaufe ihn!

15. König, wenn einer sich durch den Genuß des Alkohols betrunken hat, so wird er Unwahrheiten in Umlauf setzen, wozu er früher nie hätte verführt werden können, selbst wenn man ihm Gold und Silber geboten und ihn noch so sehr darum gebeten hatte. König, dieser Topf enthält Alkohol, der alle diese Übel hervorbringt; er ist zu verkaufen. Hier, kaufe ihn!

16. König, wenn ein Meister einen Diener mit einem Auftrag nach einem Geschäft schickt und dieser Diener sich bei der Ausführung dieses Auftrages betrinkt, so wird sein Gedächtnis schwinden und es wird ihm unmöglich sein, den Auftrag auszurichten, wenn die Person ihn fragt, der der Auftrag gilt. König, dieser Topf enthält Alkohol, der alle diese Übel hervorbringt; er ist zu verkaufen. Hier, kaufe ihn!

17. König, sogar ein Mann, der sonst Sinn für Scham und Scheu hat, wird, wenn er sich mit Alkohol betrunken hat, sich in einer Weise betragen, die anzeigt, daß er jeglichen Sinnes für Scham und Scheu bar ist: Und ist er sonst noch so ein weiser und gelehrter Mann, so wird er in diesem Fall nutzlose Dinge äußern. König, dieser Topf enthält Alkohol, der alle diese Übel hervorbringt; er ist zu verkaufen. Hier, kaufe ihn!

18. König, wenn einer sich durch den Genuß des Alkohols betrunken hat, wird er die Gesellschaft solcher aufsuchen, die weit unter ihm stehen, und wird, keines Schmutzes achtend, sich irgendwo niederlegen wie ein Schwein. Infolgedessen wird er sein Ansehen verlieren, und sein Körper wird eine unerfreuliche Erscheinung abgeben. König, dieser Topf enthält Alkohol,

der alle diese Übel hervorbringt; er ist zu verkaufen. Hier, kaufe ihn!

19. König, gleichwie ein Bulle zu Boden fällt, wenn er mit einem Schmiedehammer geschlagen wird, so wird einer, der sich durch das Trinken von Alkohol berauscht hat, zu Boden fallen und unfähig sein, seinen betäubenden Wirkungen zu widerstehen: König, dieser Topf enthält Alkohol, der alle diese Übel hervorbringt; er ist zu verkaufen, Hier kaufe ihn!

20. König, man sollte abstehen vom Alkohol, gleichwie man eine giftige Schlange zu meiden hat! Niemand sollte je einwilligen, daß Alkohol gebraucht würde, denn wahrlich, er ist ein Gift!

21. König, zehn Andaka-Venu-Könige tranken Alkohol beim Spiel, und als sie betrunken waren, da rüsteten sie sich zum Kampf gegeneinander und griffen zu Ästen und Stangen. König, dieser Topf enthält Alkohol, der alle diese Übel hervorbringt; er ist zu verkaufen. Hier, kaufe ihn!

22. König, gleichwie die Asura-Devas aus dem Himmel gejagt wurden, weil sie heimlich Alkohol getrunken hatten und betrunken wurden, so sollte der Mensch die üblen Folgen berücksichtigen und keinen Alkohol genießen. König, dieser Topf ist gefüllt mit Alkohol, der alle diese Dinge hervorbringt; er ist zu verkaufen. Hier, kaufe ihn!

23. König, in diesem Topf ist weder Dickmilch noch Honig. Ich habe dir nun die Übel erzählt, die der Inhalt dieses Topfes im Gefolge hat. König Sabbamitta, nun verstehe wohl. Hier, kaufe diesen Topf!" —

Aber König Sabbamitta war sehr erfreut, als er die üblen Folgen des Genusses berauschender Getränke gehört, wie sie ihm der Sakka-Deva erzählt hatte, und dankerfüllten Herzens sagte er:

„Brahmane, aus Mitleid hast du, wie ein Vater, mir die Weisungen gegeben, die mir von Nutzen sein werden in dieser und in jener Welt. Herzlich gerne nehme ich die Unterweisung entgegen, die du mir gegeben hast: Und ich bitte dich als Anerkennung für alle diese Güte folgende Geschenke von mir anzunehmen, nämlich: 5 Dörfer voll von Korn, Gärten und Klei-

dern, 200 Knaben, 200 Mädchen, 700 Stück Vieh und 10 Wagen mit den besten Pferden, die zur Verfügung stehen!"

Da aber nahm der Brahmane wieder seine gewöhnliche Gestalt an und erschien als Sakka-Deva, im Himmel stehend, und sprach: „König, behalte alle 5 Dörfer, die 200 Knaben, die 200 Mädchen, die Wagen und die Pferde! Handle nach den Worten, die ich an dich gerichtet habe; gib den Gebrauch gegorener Getränke auf und regiere mit Gerechtigkeit dein Reich! Iß gut, kleide dich gut und befleißige dich verdienstvoller Werke!" Und als der Deva solches gesprochen hatte, kehrte er in den Himmel zurück.

Daraufhin zerstörte König Sabbamitta alle Zelte und Gefäße, in denen der Alkohol war, und regierte sein Reich in Gerechtigkeit. Er vollbrachte viele verdienstvolle Werke und wurde nach seinem Tode im Himmel wiedergeboren. Jetzt aber herrscht der Alkohol wieder über Jambudwipa." —

Auf diese Weise hielt der Erhabene diese Rede an Visākhā. Zu jener Zeit aber war Ānanda-Thero der König Sabbamitta, der Buddha selbst aber war der Sakka-Deva. —

Das Alkoholverbot des Buddhismus.

Von Dr. Wolfgang Bohn.

Nicht von außen, wie den Negern und Indianern, sondern aus ihrer eigenen Kultur und Wirtschaft heraus ist den Indogermanen der Rauschtrank gekommen, zum Nationallaster und Volksverhängnis geworden. Das haben Indiens Weise von Anfang an klar erkannt, und so darf es uns nicht wundern, daß der sonst so duldsame Buddha die Alkoholfrage mit einem wohltuenden Radikalismus erledigt hat, ganz im Gegensatz zu den Begründern des Christentums, den das nüchterne Semitenvolk und Palästinas spärlicher Weinbau keine Veranlassung zu einem Alkoholverbot gaben. Im Gegensatz auch zum Koran, dessen Alkoholverbot wenig klar und streng ist und das erst durch die Praxis der Muselmanen zu dem religiösen Enthaltsamkeitsgebot geworden ist, dem diese so vieles verdanken, finden wir die Forderung der Enthaltsamkeit im Buddha-Dhamma als etwas Strengselbstverständliches behandelt.

Zu den Personen, die der Brahmana des alten Indiens von der Opferfeier ausschließen soll, rechnet der Gesetzgeber Yajnavalkya Branntweinhändler und Leute mit schwarzen Zähnen. (I. 222.) Ein solcher ist nämlich (III. 209) die Wiederverkörperung eines Mannes, der Branntwein getrunken. Ein Sünder dieser Art hat außerdem die schöne Aussicht, als Esel, Tschandala, oder Vena wiedergeboren zu werden. Eine Frau, welche berauschende Getränke trinkt, (I. 73) befiehlt der Gesetzgeber durch eine andere zu ersetzen. Solche Züge einer fein gegliederten Rassehygiene, wie wir sie in diesem mehrfach von echt buddhistischen Ideen durchdrungenen Gesetzbuche finden, müssen wir uns vor Augen halten, wenn wir einzelne Züge in den Alkoholverboten des Buddhismus voll würdigen wollen.

„Als der Buddho in den Schoß seiner Mutter eingegangen war, war sie von Natur aus tugendhaft. Sie fand auch keinen Gefallen an Branntwein, Wein und Spirituosen, den Ursachen der Nachlässigkeit im Guten.“ (Sutta 123 des Majjhima-Nikāyo.)

Jātaka 459 erzählt von einem Dorfschulzen folgende Geschichte: Er hatte den Verkauf von berauschenden Getränken

in seinem ganzen Amtsbezirk verboten. Da kamen die Leute und sagten: „Herr, früher feierten wir um diese Zeit das Branntweinfest, was sollen wir heuer tun?“ Nachlässig antwortete er ihnen: „Tut nur, wie ihr es gewöhnt seid!“ Die Leute feierten also ihr Fest und tranken ihren Branntwein. Dabei gerieten sie in Streit, schlugen sich Hände und Füße ab, zerschlugen sich die Köpfe, schnitten sich die Ohren ab und verfielen dadurch in viele Strafen. Als dies der Schulze sah, dachte er: Wenn ich nicht meine Zustimmung gegeben hätte, hätten sie nicht solches Unglück erlitten. Darüber machte er sich Vorwürfe, wandte sich von der Welt ab und wurde ein Büßer. —

Als er mit andern Büßern einmal am Tore von Benares um Almosen flehte, sah sie der König und ließ sie in seinen Thronsaal hereinbitten. Er bat sie, ihm ihre Geschichte zu erzählen. Der frühere Dorfschulze sprach nun folgende Strophe:

In meinem Dorfe beim Feste betrank
Mancher sich an dem Rauschgetränk —
Schaden und Schande kam über sie.
Ich habs erlaubt, doch als ichs ersah,
Reut' es mich sehr.
Aus meinem Amte floh ich da,
Nimmer wünsch ich zu sündigen mehr.

Eine ganz wundervoll-grausige Schilderung der Taten eines betrunkenen Mannes enthält das Dhammadhaja-Jātaka (Nr. 220), eine Erzählung aus der Vorgeschichte des Buddha. Der Barbier Cattapani, selbst eine frühere Form des berühmten Jüngers Sariputto, erzählt, wie uns der Kommentar berichtet, den Grund seiner Enthaltsamkeit. In einem früheren Leben als trunksüchtiger König Kutavasa zu Benares hatte er in der Trunkenheit sein Söhnchen getötet und für sich zum Mahle zubereiten lassen. Nachdem er nüchtern geworden, hatte er das Gelübde der Enthaltsamkeit gemacht, und jetzt als Barbier Cattapani antwortete er seinem königlichen Herrn: „Als ich betrunken, großer König, verzehrt' ich meines Sohnes Fleisch. Aus Kummer über diese Tat gab ich das Branntweintrinken auf.“

Die Vorschriften des Buddha über die Enthaltsamkeit finden sich ausführlich in dem Dhammika-Suttam und lauten:

„Der Haushalter, der am Gesetz sein Wohlgefallen hat, ergebe sich nicht den berauschenden Getränken, nicht veranlasse er andere zu trinken, noch billige er das Trinken anderer; da er weiß, daß es mit Wahnsinn endet. Durch die Trunkenheit begehen die Unwissenden Sünden und veranlassen auch andre zu trinken. Die Trunkenheit habt ihr zu meiden, denn sie verursacht unwürdiges Benehmen, Wahnsinn und Unwissenheit, mag sie auch den Unwissenden wohlgefällig sein."

Diese Vorschriften gelten aber nicht nur für die Mönche, sondern auch unbedingt für die Laienanhänger, wie im besonderen auch das 53. Jātaka beweist.

Hier wird uns erzählt, wie eine branntweinlüsterne Spitzbubengesellschaft versuchen will, den frommen Anathapindika mit vergiftetem Branntwein zu töten, um sich seiner kostbaren Kleider zu bemächtigen. Sie machen also, ganz wie unsere modernen Schnapsritter, einen Branntweinhandel an der Straße auf, auf welcher Anathapindiko erscheint.

Als nun der Großkaufmann herbeikam, gingen sie ihm entgegen und sprachen: „Herr komm doch her! Dieser Branntwein bei uns ist sehr gut; trinket ein wenig und gehet dann wieder!" Jener dachte: „Wie wird ein Bekehrter, ein edler Schüler Branntwein trinken?"

Im 81. Märchen (Jātakam) wird die Geschichte eines weisen Klostervorstehers, des Thera Sagato erzählt, der durch wunderbare Anwendung seiner Kräfte eine große und gefährliche Schlange bändigte. Zum Lohne setzten ihm die Bewohner jener Stadt einen wasserhellen, schweren Branntwein vor, durch den er betrunken wurde. In diesem Zustande fand ihn der Buddha und ließ ihn ins Kloster zurücktragen. Dort benimmt sich der Trunkene wenig ehrerbietig, und Buddha benutzt die Gelegenheit zu einer Belehrung der Mönche: „Ist dies, ihr Mönche, jetzt dieselbe Ehrfurcht, die Sagato mir früher bezeigte?" „Nein, Herr!" „Ihr Mönche, wer hat den Schlangenkönig an der Mangofurth gebändigt?" „Sagato, o Herr!" „Könnte aber jetzt Sagato auch nur eine Wassereidechse bändigen?" „Er könnte es nicht, Herr!"

„Ist es nun recht, ihr Mönche, etwas Derartiges zu trinken,

durch dessen Genuß man bewußtlos wird?" „Das ist Unrecht, o Herr!" Nachdem so der Erhabene den Klostervorsteher getadelt, redete er die Mönche an: „Im Trinken von Branntwein und Spirituosen liegt eine Sünde."

Die in der Lehrhalle versammelten Mönche aber sprachen von der Untugend des Branntweintrinkens folgendermaßen: „Freunde, was ist doch das Branntweintrinken für ein großer Fehler, daß es nicht bewirkt hat, daß der mit Einsicht erfüllte, wunderbegabte Sagato nicht einmal mehr weiß, wie er sich gegen den Meister zu benehmen hat." Da kam der Meister und fragte: „Zu welcher Erzählung habt ihr euch jetzt niedergelassen?"

Sie berichten und Buddha erzählt ihnen eine ganz ähnliche Begebung aus der Vergangenheit, bei welcher anläßlich eines Volksfestes die Laien den Mönchen, um ihnen eine recht große Freude zu machen, solchen Schnaps dargereicht hatten. Auch da benahmen sich die Trunkenen sehr unwürdig und, wieder bei Verstand, faßten sie ihre Erfahrung in den Vers zusammen:

„Wir tranken erst, dann tanzten wir,
Wir sangen auch, dann weinten wir,
Wir tranken, was bewußtlos macht:
Wohl uns, daß wir nicht Affen wurden."

„Etwas Derartiges paßt nur für solche, die den Ernst des Lebens verloren haben," belehrte sie dort der Meister.

Ich habe diese Geschichte etwas weitläufiger erzählt, weil die Frage des Trinkens geistiger Getränke, „die wie Wasser aussehen," in der Geschichte der buddhistischen Klosterzucht eine gewisse Rolle spielt.

Gerade 100 Jahre nämlich nach dem Tode des Meisters erklärte eine Mönchsgemeinde von 12 000 Mitgliedern, (die Zahl ist natürlich orientalische Übertreibung), die Vrijji-Söhne zu Vaiçāli, das Trinken von noch nicht ausgegorenem Palmweine (etwa das, was man in einigen deutschen Gegenden als Most bezeichnet) für erlaubt. Darauf traten die Çakya-Söhne zu einem Konzil zusammen. Das Konzil erklärte: „Asketen und Brahmanen, die Branntwein und Arrak trinken, die dem Trunke ergeben sind, gehören zu den Plagen, um deretwillen sie nicht glühen, nicht leuchten, nicht scheinen (d. h. kein Vorbild mehr

sind)." Auch eine Versammlung von 60 hocherleuchteten heiligen Einsiedlern (Arhats) beschäftigte sich mit dieser Frage in folgender Weise: „Darf man frischen Palmwein trinken?" Was ist das? „Darf man berauschendes Getränk von der Art, das nicht den Charakter eines gegorenen Getränkes hat und noch nicht in Wein übergegangen ist, trinken?" Nein!

Damit war denn die Zucht wiederhergestellt.

Im großen Ganzen ist es auch bei dem Verbot geblieben. Gehalten wurde es freilich nur bei den Anhängern der sogenannten südlichen Kirche, bei der japanischen buddhistischen Gemeinde und merkwürdigerweise in den Bergklöstern Koreas. Dort besteht auch, und zwar nur dort, ein Rauchverbot. Bei den Tibetanern, Mongolen und Kalmücken, deren Buddhismus allerdings mit den ursprünglichen Lehren des Sakyersohnes nicht viel gemein hat, scheinen nur die höchsten Kirchenfürsten enthaltsam zu leben.

Gebot und Begründung aber war jedenfalls allezeit in den kanonischen Büchern enthalten. Es steht zu erwarten, daß bei der Neugeburt des Buddhismus in unserer Zeit die Rückkehr zur alten Strenge jedenfalls schneller durchzuführen sein wird, als in unserem Europa, das derartige Nüchternheitsvorschriften von seiner Religion aus nicht gewöhnt ist.

(Int. Mon. z. Erf. des Alk. Febr. 1910.)

Es ist eine eigenartige und schöne Tatsache, daß die Lehren des Buddha auch dort, wo der Mönchsorden später der vedischen Religion das Feld wieder räumen mußte, tief in den Anschauungen der Besseren sitzen und bestehen blieben. So hat auch die Enthaltsamkeitsforderung in der nachbuddhistischen ethischen Literatur fortgelebt. Dafür ist uns ein schöner Beweis jenes 93. Kapitel des tamulischen Spruchgedichtes Kural, das der Leineweber Tiruvalluver verfaßt hat.

Das Leben dieses Mannes aus niedriger Kaste, der sich zu einem Spruchdichter ersten Ranges heraufschwang und als solcher schon zu Lebzeiten auch von den gelehrten Brahminen anerkannt wurde, setzt Graul, der Übersetzer des Kural,

„nicht vor 200 und nicht nach 800 der christlichen Zeitrechnung". Haberlandt meint, daß die Abfassung des Gedichtes kaum unter das 9. Jahrhundert nach Chr. gerückt werden kann. Wir können also wohl das Alter des Werkes auf etwa 1000 Jahre veranschlagen. Die einzige vollständige deutsche Übersetzung von Graul ist leider eine Seltenheit auf dem Büchermarkte geworden. Deshalb teile ich für die Historiker der Alkoholfrage hier ausführlich das 93. Kapitel des Kural mit, welches den Titel trägt: „Nicht berauschende Getränke genießen," denn, wie der indische Kommentar hinzufügt, „Berauschend Getränk ist nämlich der feilen Dirne gleich, ein Zerstörer der Sitte und des Verstandes." Die Sätze in Klammern bedeuten, falls nichts andres bemerkt ist, die Erklärungen der indischen Kommentare.

1. Nicht länger gefürchtet, allen Ruhmesschimmer für immer verliert, wer an Rauschtrank geschmack-gewinnend wandelt. 2. Trinke nicht Rauschtrank! Die von den Hochherzigen nicht hochgehalten werden — wenn die ihn trinken, so mögen sie's. 3. Wenn Trunkenheit selbst in den Augen der Mutter (die, was man auch tun möge, sich darüber zu freuen pflegt) mißfällig ist, was wird sie dann in den Augen der Hochherzigen sein? 4. Das wackere Weib „Scham" kehrt denen den Rücken, die der loblosen, gewaltigen Sünde, die Rausch heißt, dienen.

5. Geld geben und dafür Wesensvergessenheit kaufen, — das ist doch Vergessenheit aller guten Sitte. (Wörtl.: handlichen Behabens.) 6. Schlafende sind von Hingeschiedenen nicht verschieden. Die Rauschtrank trinken, sind stets wie Gifttrinker. (Bedeutet etwa: Schlafende sind für den Augenblick Toten gleich, Trunkenbolde immer. Graul.)

7. Die, mit Rauschtrank beiseite tretend die Augen sinken machen (solange trinken, bis die Augen zufallen. Graul.), über die spottet die Stadt, ins Innere spähend. (D. i.: aus dem schläfrigen Wesen des Mannes darauf schließend, daß er trinkt.) 8. Laß (zur Zeit, wo du nüchtern bist) ja fahren die Rede: „von Rausch weiß ich nichts." Auch der in deinem Busen geborgene Fehl wird (zur Zeit, wo du wieder trinkst) überlaufen. (Etwa: du wirst doch wieder trinken, bis du berauscht bist.)

9. Einem Betrunkenen Gründe der Vernunft vorhalten, ist wie einen Ertrunkenen mit Licht unter dem Wasser suchen wollen.

10. Wenn er, wo er nicht getrunken, auf einen Trunkenen trifft, — ob er denn da nicht inne wird des Jammerwesens vom eigenen Trinken?

Über den Pessimismus.

Aus einem Briefe an den Herausgeber.

Von Professor Alessandro Costa (Rom).

(Aus dem Italienischen übersetzt.)

Es gibt 2 sehr verschiedene Arten von Pessimismus, einen absoluten und einen relativen.

I. Der absolute Pessimismus.

Es ist der, welcher zwar aus der Kenntnis des Lebens so wie es ist entsteht, aber noch nicht dazu gelangt ist, dessen Substanzlosigkeit (Anatta) und Unbeständigkeit (Anicca) wahrhaft zu erkennen, und welcher daher noch nicht einmal den Ausgang gesehen hat, welcher dem Menschen offen ist, der gründlich das Böse besiegt hat. Selbstverständlich ist der Glaube an die absolute Realität der Welt und des Lebens auch am stärksten im Hinblick auf das eigene Ich. Das Individuum, welches diesem Wahne unterworfen ist, empfindet auch heftiger den Schmerz, der von der Kenntnis des Lebens, wie es ist, verursacht wird. Sein persönlicher Wille zum Glück läßt ihn bitterer die Enttäuschungen der Existenz empfinden. Dieser Pessimismus ist deshalb persönlich, heftig, trübselig und verzweifelt. Klassische Beispiele dafür haben wir an Leopardi, Lenau und vielen anderen.

II. Der relative Pessimismus.

Auch er geht hervor, ja sogar er ganz besonders, aus der Erkenntnis des Lebens wie es ist. Ich sage ganz besonders, weil er geboren wird nicht von einer auf die eigene Person beschränkten Erfahrung — wie in dem vorherigen Falle — sondern von der weiten Erfahrung, die nur aus dem Mitleid (Mit-leiden) entsteht. Das Mitleid hat dadurch, daß es uns nicht allein unsere eigenen Schmerzen, sondern auch die aller anderen und aller Zeiten mitempfinden läßt, die Kraft, die Augen zu öffnen und uns das Leben wahrhaft sehen zu lassen, wie es ist. Das Individuum, welches durch die Kraft des Mitleids

rings um sich das Leben sieht, wie es ist, gelangt für sich allein dazu, es bis auf den Grund zu erkennen. Der Schmerz, welcher zuerst aus seiner persönlichen Erfahrung hervorging und welcher deshalb nicht beständig, sondern zeitweilig und immer von dem Wahne möglicher Heilmittel begleitet war, entschleiert sich ihm nun als universell, ewig, unvermeidlich. Es ist die erste der vier heiligen Wahrheiten des Buddhismus.

Aber gerade diese genaue, die tatsächliche Kenntnis der wesentlichen Bedingungen der Existenz ist das, was dem Individuum die Augen öffnet. Es erkennt nun als ein Weltgesetz und nicht allein als persönliche Erfahrung das Vorübergehen von allem (Anicca) und die Substanzlosigkeit von allem (Anatta). Während dieser Pessimismus daher vollständig, lückenlos, ohne Illusion und ohne Ausflüchte ist, ist er auch ruhig und heiter; denn die Heftigkeit des Schmerzes entsteht immer aus der Blindheit unseres Egoismus. Wer für sich und die anderen empfindet, hat auch offenbar Augen und sieht, wie wenig das wert ist, was ihm entgeht. Deshalb erkennt er endlich, daß noch eine Tür offen ist. Sie ist offen für den, welcher aus Mitleid (und nicht allein aus Egoismus) das Leben, wie es ist, erkannt hat. Und wenn er noch nicht auf dem Punkte ist, aus der Welt oder gar aus der Existenz hinauszuschreiten gegen das Geheimnis des Nirvana, so weiß er doch, daß dies nur von ihm selbst abhängt. Er wird aus dem Übel der Welt herausschreiten, wenn er des Nirvanamysteriums würdig sein wird, sowohl in dieser Welt als auch in einer anderen und vor allem, wenn er nichts mehr im Nirvana suchen wird.

Nun scheint es mir, daß sich fast alle neuen Schriften über den Buddhismus bemühen, diese einfachsten und grundlegendsten Wahrheiten zu verbergen. Haben sie vielleicht Furcht, die neuen Anhänger abzuschrecken? Aber wer sich fürchtet zu lehren und wer sich fürchtet zu hören, ist nicht gemacht für den Buddhismus. Mir gemäß ist, daß man wahr, ohne Ausnahme wahr ist. Wenn wir damit anfangen, die Menschen zu täuschen, indem wir sie glauben lassen, daß der Buddhismus soziales Glück oder persönliches Glück oder ein Glück in einer anderen Welt verheißt — kurz, wenn wir selbst Furcht haben vor dem Wort Pessimismus, so werden unsere Worte

eitel und leer sein. Denn alle jene Glückseligkeiten sind schon so oft versprochen worden von allen Religionen und auch von allen Demagogen — mit welchem Erfolg wissen wir gut.

Der Buddhismus ist pessimistisch. Gewiß, er ist nur von jener zweiten Art, welche ich die relative genannt habe und das heißt: relativ, weil er sich auf das ganze Sein bezieht. Weil das, was der Buddhismus uns lehrt, das ist, daß die Existenz, das Sein selbst, nicht absolut ist. Alles ist Anatta; und der Bejahung (Samsara) steht die Verneinung entgegen (Nirvana). Wenn der Buddha niemals das Nirvana als das ablsoute Nichts erklärt hat (er wußte wohl, daß jede Verneinung nur per accidens ist), so hat er auch mit keiner Silbe von der Wirklichkeit des Nirvana gesprochen (weil er ebenfalls wohl wußte, daß jede positive Bestimmung in den Samsara zurückführt).

Wenn wir das Wort „Pessimismus" ausmerzen, so erwecken wir den Glauben, daß auch wir in dem Wahn befangen sind, daß die Übel der Existenz zufällige seien. Wir würden uns mit den Sozialisten verwechseln, welche auf die Sonne der Zukunft hoffen; wir würden die erste der vier heiligen Wahrheiten verleugnen, — wir würden den Buddhismus zerstören.

Der Pessimismus Schopenhauers ist genau jener relative. Schopenhauer ist sogar der erste Philosoph in der Geschichte der Welt gewesen (wenn wir Buddha ausnehmen), welcher diesen Pessimismus gelehrt und jenen absoluten verworfen hat. Schopenhauer ist der erste, welcher die offene Tür gezeigt hat, die hinaus aus der Existenz führt — und natürlich auch er (wie der Buddha) hat über den positiven Wert der Verneinung des Willens zum Leben geschwiegen. Aber, wie der Buddha hat er unzweideutig die Nichtigkeit des Seins (Anicca, Anatta) bestätigt und jede Möglichkeit der Befreiung von den Übeln der Existenz in dieser Existenz selbst geleugnet.

Bemerkungen über die Philosophie Schopenhauers.

Von Professor Alessandro Costa (Rom).[1])

Schopenhauer selbst bemerkte, daß das gegen Ende seines Lebens für seine Philosophie erwachte Interesse einen religiösen Charakter habe, und er freute sich darüber und fand in dieser Tatsache den schönsten Preis seines Werkes. Schopenhauer hatte vollständig recht. Kaum verläßt der Mensch die Kindheit — und ich spreche sowohl von der Kindheit des Individuums als der Art — kaum hat er jenen, gerade der Kindheit entsprechenden Zustand naiven Glaubens, den Glauben an die absolute Realität und Güte des Seins hinter sich, so steigt vor seinem bestürzten Geist eine Menge von Fragen und Problemen auf.

Und von diesem Augenblicke an bemühen sich Religionen und Philosophien, zu mehr oder minder verwickelten Systemen gestaltet, auf jene Fragen zu antworten und den Menschen über die zahlreichen Probleme zu beruhigen und zu orientieren, welche wegen der Leiden und Ungerechtigkeiten, deren die Welt voll ist, sicher keine Sache der bloßen Wißbegierde sind, sondern sich zum höchsten Ernst erheben.

Aber alle Religionen und alle Philosophiesysteme sind, wie allbekannt, so vollgepfropft, jene von Fabeln, unsinnigen und auch widerlichen Dogmen, diese von Sophismen und Geschwätz, daß sie sich bei der heute von der Menschheit erreichten Kultur nur noch durch Gewohnheit, persönliche Interessen und die Furcht vor dem Neuen erhalten, welche natürlich den Menschen antreibt, sich eher an das Altbekannte zu klammern, statt den Schritt ins Unbekannte zu wagen. Ich werde mich nicht länger bei diesem Punkte aufhalten, welcher — wenigstens für den, der sich für die Schopenhauersche Philosophie interessiert — beinahe eine Selbstverständlichkeit ist.

[1]) Aus dem italienischen Text im Schopenhauer-Jahrbuch III wurde diese Arbeit mit gütiger Erlaubnis des Herrn Verfassers für die „Zeitschrift für Buddhismus" übersetzt.

Ich spreche hier nicht von untergeordneten Religionen noch vom Buddhismus, mit dem wir uns noch beschäftigen werden, aber die beiden größten unter den dogmatischen Religionen, der Brahmanismus und das Christentum, sind in ihren grundlegenden Dogmen unfähig, einer vorurteilslosen Kritik zu widerstehen. Um nur einen Punkt zu berühren, aber den wichtigsten, wollen wir dem Leser das alte Problem vom Leiden ins Gedächtnis rufen, auf welches weder die eine noch die andere Religion eine Antwort geben kann. Der Brahmanismus mußte das Leid als eine Täuschung erklären, das Christentum mußte zur Rechtfertigung seines Gottes den Menschen schuldig werden lassen, nachdem es ihn zu einer Schöpfung ex nihilo dieses selben Gottes gemacht hatte. Der Schöpfer wirft dem Geschaffenen seine Fehler vor! Diese Unsinnigkeiten, welche in tausend Formen immer wieder erscheinen, sind es, welche die beiden Religionen untergraben haben und für den modernen Geist gänzlich unbefriedigend machen, und zwar nicht allein für die Gebildeten, sondern auch für das Volk. Der Schaden, welcher aus dieser Sachlage entsteht, ist gerade, weil er sich in den breiten Volksklassen ausbreitet, wahrhaft beklagenswert und muß jedem, der etwas weiter sieht, zu denken geben.

Nun aber ist die religiöse Idee Schopenhauers die erste, welche mit den alten Mythologien und ihren Widersinnigkeiten gründlich aufräumt und dazu treibt, das wahre Wesen der Religiosität, und das zu erkennen, wo sie wirklich ihren Ursprung hat: in der Möglichkeit der Verneinung seiner selbst und der Welt, während für den größten Teil der Menschen das Wort Religiosität nicht mehr bedeutet als die ewige Fortdauer ihrer eigenen Persönlichkeit.

Die wenigen in unseren Tagen, welche die Qual des Kampfes zwischen einem inneren religiösen Bedürfnis und der klaren Erkenntnis des Dogmenunsinns empfinden, an den das religiöse Gefühl gebunden zu sein glaubte, diese fühlen bei der Lektüre Schopenhauers, wie eine magische Kraft sie allmählich von alten Fesseln frei macht und ihnen die Freiheit wiedergibt und die klare Erkenntnis des Guten, ohne philosophische Ausflüchte, ohne Vergewaltigung der eigenen Vernunft.

Das ist das Verdienst — das größte unvergängliche Ver-

dienst Schopenhauers; weil sein Werk dem wahren, inneren und interesselosen religiösen Bedürfnis entspricht, das heute verborgen, aber von der Entwickelung des Lebens manchmal urplötzlich wachgerufen wird.

Aber dennoch trübt ein eigentümlicher Fehler diese große Idee. Ein Fehler im Aufbau, welcher sich aber so vertieft, daß er jeden Teil des Systemes trübt.

Die Originalität Schopenhauers, durch die er sich von allen Philosophen unterscheidet, bestand darin, daß er endlich mit der Idee von irgendwelchem Absoluten aufräumte. Die ganze Welt, sowohl die psychische als auch die physische, beruht für ihn auf einer bloßen Möglichkeit zu sein und daher auch nicht zu sein, die er nannte: Bejahung oder Verneinung des Willens zum Leben. Für ein absolut reales in sich selbst beruhendes Sein, weslches deshalb die eigene Notwendigkeit necessitas essendi ex se (Tò on — Cogito ergo sum — Causa sui — Ding an sich — etc.) in sich begreift, gibt es in seinem System keinen Platz. Durch diese Wahl, welche dem Sein das Nichtsein entgegenstellt, wird die philosophische und moralische Ratlosigkeit beseitigt, welche aus der Annahme einer absoluten Realität entsteht.

Aber das Studium Kant's, welches dem jungen Schopenhauer die Augen geöffnet hatte wie Hume sie schon Kant geöffnet hatte — mußte dem Schüler das Vorurteil des Lehrers mit solcher Kraft einprägen, daß er sich trotz des offenbaren Widerspruches, in den er sich dadurch selbst mit sich selbst setzte, nicht mehr davon zu befreien wußte. Ich spreche von der Kant'schen Idee des „Ding an sich".

Um auf diesen Punkt näher einzugehen, müßten wir die dem Aufsatz gesetzten Grenzen weit überschreiten. Ich will so kurz als möglich sagen, daß die Idee des „Ding an sich" nichts weiter ist als ein unglücklicher Ersatz des alten „Absoluten", von dem Jahrhunderte lang die philosophischen Systeme gelebt haben und mit dem sie dieser Welt, wo alles ohne Rückkehr vorübergeht, noch irgend einen Anschein von Realität zu bewahren suchten, noch irgend ein Anrecht, sich der „vanitas

vanitatum" zu entziehen. Welchen Zweck nun aber eine solche Idee für Schopenhauer haben könnte — für ihn, der doch die necessitas essendi ex se verneinen mußte von dem Moment an, wo die Wahl zu sein oder nicht zu sein, sich auch das „Ding an sich" unterwirft, das von demselben Schopenhauer für nichts anderes als der „Wille" erklärt wurde — wozu, wiederhole ich, ihm ein so lahmgelegter Begriff dienen könnte, sehe ich nicht ein. Zu sagen, daß das „Ding an sich" sowohl im Sein als Nichtsein besteht (und daher unberührt von der Schopenhauerschen Wahlfreiheit) ist eine absurde Redeweise, die nichts erklärt und unendliche Verwirrungen anrichtet.

Ein anderer, äußerst verwirrter Punkt bei Schopenhauer ist die sogenannte Erkenntnistheorie. Diese Verwirrung entsteht aus demselben Begriff des „Ding an sich", von dem Schopenhauer glaubte, daß wir von ihm eine unmittelbare Erkenntnis im Innersten unserer Empfindungen haben. Das führte ihn dazu, dem Subjekt eine unmittelbare Realität, dem Objekt jedoch nur eine durch die Kausalität vermittelte zuzuschreiben. Schopenhauer vergißt hier seine eigene vollkommen richtige These von der unmittelbaren und unlöslichen Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, verfällt in den Berkeleyschen Subjektivismus und verliert sich in jenem Meer von Widersprüchen, die ihm mit vollem Rechte vorgeworfen werden und die in dem Circulus vitiosus gipfeln, daß in seiner Theorie die äußere Welt von dem Subjekt geschaffen ist unter Einflüssen, welche ihm — von außen kommen!

Wie viel Schaden diese Widersprüche dem Werke unseres Philosophen zufügten und wie sehr sie daher zu beklagen sind, können nur die empfinden, — und sie empfinden es schmerzlich, — welche andererseits die ungeheuere religiöse Bedeutung seiner Philosophie erkannten. Die zukünftige Religiosität (wenn in einer mehr oder weniger fernen Zukunft der auserwählte Teil der Menschheit durch die natürliche Kraft der Dinge dazu gelangen wird, sich über den Wert des Lebens keine Illusion mehr zu machen) wird ihre Grundlage nur in dem Hauptgedanken Schopenhauers finden, in der Möglichkeit, dem Sein das Nichtsein entgegenzusetzen, wie sehr auch ein solcher Gedanke uns nichts mehr sagt als eine reine Verneinung. Aber wahre Reli-

giosität wird, wie sie es schon gewesen, so auch in der Zukunft etwas ganz anderes sein als Sehnsucht nach dem „ewigen Leben" oder Verherrlichung der Natur.

Aus alledem schließe ich, daß ein neuer Aufbau des ganzen Schopenhauerschen Systems, wenigstens in seinen Hauptlinien wünschenswert wäre, eine Befreiung von den Widersprüchen und der Verwirrung, welche von dem Vorurteil des „Ding an sich" hineingetragen wurden. Den Anlaß zur Erfindung dieses seltsamen und widerspruchsvollen Begriffs errät man leicht bei Kant, dem er dazu dienen mußte, den Theismus und die Unsterblichkeit, Begriffe, von denen er sich nicht freizumachen wußte, mit Sophismen zu stützen, die eines Philosophen unwürdig sind. Aber in dem Geist Schopenhauers (der viel höher hinaufgekommen war) scheint er aus reiner „Vis inertiae" zurückgeblieben zu sein; und die Wirkung ist keine andere gewesen, als jene verhängnisvolle, Widersprüche und Verwirrungen anzurichten.

Aber ein neuer Aufbau des Schopenhauerschen Systems ist leicht gesagt. Wer wird es wagen, das wiedersagen zu wollen, was schon mit der Schönheit eines unnachahmbaren Stiles gesagt worden ist?

Außerdem spricht die Wahrheit wirksamer aus dem wenn auch unvollkommenen Buche dessen, der sie aus sich und zum ersten Mal erkannte, als aus dem Buche eines Kommentators. Nichtsdestoweniger wäre eine Kritik der Irrtümer, (jedoch nicht etwa ausgeübt von einem, der aus natürlichem Haß gegen eine rein pessimistische Auffassung blind wäre für das Wertvolle des Werkes) eine solche Kritik, sage ich, wäre ein außerordentlich verdienstvolles Werk.

Schopenhauer hat Wert darauf gelegt, die innere Übereinstimmung seiner Philosophie mit dem Kern (nicht der Schale) der drei Hauptreligionen zu erweisen: mit dem Brahmanismus, dem Buddhismus und dem Christentum. In bezug auf dieses letztere bemerkte er selbst, daß die Schale viel dicker ist, als man hätte glauben können; und das ist sehr wahr. Was den Brahmanismus und den Buddhismus betrifft, so bemerkte er ebensowenig, wie er über den Kantschen Begriff des „Ding an

sich" ins Reine gekommen war, den höchst wichtigen Schritt, den der Buddhismsu über den Brahmanismus hinausgetan, indem er die metaphysische Realität des „Atman" verneinte. Der Buddhismus lehnte gerade den Begriff des „Ding an sich" ab, der dem „Atman" so wichtig ist, und nahm eine dem Brahmanismus direkt entgegengesetzet Stellung ein, indem er die Welt als „anatta" erklärte; und das ist: ohne absolute Realität und allein beruhend auf der Wahlfreiheit zwischen Samsara und Nirvana, welche aufs Genaueste der „Bejahung und Verneinung" Schopenhauers entsprechen.

Die Übereinstimmung der Schopenhauerschen Philosophie mit dem Buddhismus ist vollkommen. Beide Systeme weisen eine positive Metaphysik direkt zurück, wie man sie in Europa bis zu Schopenhauer und in Indien bis zum Buddhismus verstanden hatte. Bei Schopenhauer bleibt, wie ich gesagt habe, das „Ding an sich" ein Wort ohne Bedeutung von dem Augenblick an, wo es nach der Möglichkeit der „Verneinung" vernichtet werden kann. Der Buddhismus hat dann in vollem Bewußtsein dessen, was er sagen wollte, ausdrücklich und in bündigster Weise die Substanzialität und absolute Notwendigkeit des Seins in jedweder Erscheinungsart verneint. Alle kanonischen Schriften des Buddhismus perhorreszieren eine ähnliche Lehre. Im 26. Gespräch des Majjhimanikayo (Übersetzung Neumann) werden ähnliche Behauptungen geradezu als Wahnsinn bezeichnet. — Das sei für diejenigen gesagt, die sich heute in Europa anstrengen, einen Buddhismus ad usum Delphini vorzutragen. Die Lehre der Substanzlosigkeit und Unbeständigkeit des Alls (anatta, anicca) ist die Grundlage des Buddhismus. Daß dann Schopenhauer durchaus mit dieser Verneinung eines jeden absoluten Werts der Existenz übereinstimmt, daß das „ens realissimum", von dem auch er in Ansehung des Willens spricht, mit der zerstörenden Bedingung übereinsitmmen muß, daß es selbst vernichtet werden kann, sind Tatscahen, die kein gewissenhafter Kenner nicht nur des Buchstabens sondern auch des Geistes der Schopenhauerschen Philosophie ernsthaft bestreiten wird.

Schopenhauer und der Buddhismus lassen als Metaphysik (wenn ein solcher Ausdruck noch gebraucht werden soll) nichts

als eine reine Möglichkeit, zu sein und nicht zu sein, gelten; die Systole und Diastole des Seins, wie Schopenhauer sagte. An Stelle des alten „Absoluten" an sich, Notwendigen bleibt nur ein negativer Begriff: die Verneinung der Notwendigkeit an sich des Seins. Der buddhistische wie der Schopenhauersche Gedanke bleibt immer dualistisch; die absolute Einheit des Seins ist ein Unsinn und kann als solcher weder mit der Philosophie noch mit irgend einem Gedanken zusammenhängen.

Dies ist nach meiner Meinung der Stand der Dinge bezüglich der Schopenhauerschen Philosophie. Auf diese Sachlage und auf die oben angedeuteten Grundlinien sollte die Schopenhauergemeinde ihre Aufmerksamkeit und auf eine mögliche Verbesserung ihre Tätigkeit richten, damit jener religiöse Wert, der in jener enthalten ist, nicht durch Formfehler verloren gehe, sondern erhalten und ausgenutzt werde zum Wohle der Menschheit.

Durch Leid zum Licht.

Eine Erzählung von Sīlācāra, Abt in Sikkhim.

Übersetzt von S. Jabusch.

Der alte Mönch sah aus dem Buch auf, in dem er las, als ein Schatten den Eingang seiner Behausung verdunkelte.

„O, du bist es, Maung Hmyin," grüßte er lächelnd, als er seinen Besucher erkannte. „Geht's dir gut?"

„Gewiß, Ehrwürden. Mir geht's gut. Und wie steht es mit Eurem Befinden, Ehrwürden?"

Maung Hmyin näherte sich den Füßen des Mönches, der auf einem Teppich saß neben dem Loch in der Wand seiner Wohnung, das die Stelle eines Fensters einnahm. Dort fiel der Besucher auf die Knie, preßte die Flächen seiner Hände gegen einander und streckte sie so dem Mönch entgegen, dann senkte er sie bis auf den Boden und beugte sein Haupt so tief, bis es seine gefalteten Hände berührte. Er wiederholte die Bewegung dreimal als Zeichen der Achtung und Verehrung für den Meister, die Lehre und die Gemeinschaft der Jünger, alle drei dargestellt durch den Träger des gelben Gewandes; darnach setzte er sich und schwieg, leise lächelnd und achtungsvoll wartend, bis der Mönch die Unterhaltung fortsetzte.

„Ja, Dayaka, mein Befinden ist ganz gut, nur meine Augen plagen mich bisweilen ein wenig. Aber du schaust selbst nicht allzu wohl aus, Dayaka. Was ist die Ursache?" Der Mönch fragte mit einem leichten Anflug von Interesse in seiner Stimme.

Maung Hmyin richtete den Blick vom Boden auf das Antlitz des Mönches, ein leises Lächeln auf den Lippen, aber durchaus keins in den Augen.

„Ja, Ehrwürden, daran ist etwas schuld," antwortete er, „mein kleiner Junge ist gestorben."

Wieder starrte er auf die Erde, indes das Lächeln um seine Lippen zu einem etwas krampfhaften Zucken in seinen Mundwinkeln wurde.

„Es tut mir sehr leid, das zu hören," sagte der Mönch.

„Es tut mir wirklich sehr leid. Er war doch dein einziger Sohn. Wie starb er?“

„Es kam von der großen Seuche, Ehrwürden. Sie ist recht schlimm gewesen in unserm Viertel.“

Der alte Mönch saß eine Weile schweigend da. Dann sprach er:

„Leben ist Leiden, wissen wir, aber ich dachte nicht, als ich dich das letzte Mal sah, daß dir solch ein großes Leid so nahe wäre. Das Leid kann jeden von uns treffen, an jeder Straßenecke, an jedem Tag; das ist so die Welt, in der wir leben. Aber es mußte ein schwerer Schlag für dich sein, Dayaka. Ich habe Mitgefühl mit dir und deinem Weibe. Wie geht es ihr? Erträgt sie ihren Kummer gut?“

„Sie war sehr, sehr traurig, Ehrwürden. Sie wußte nicht, was sie tun sollte, als wir den Leichnam fortnahmen, um ihn zu verbrennen. Sie mochte nicht bleiben. Sie ist fortgegangen, um bei ihrer Schwester zu leben.“

„Und so bist du jetzt ganz verlassen?“

„Ja, Ehrwürden, ganz verlassen und allein. Das Haus ist jetzt leer. Der Junge war mein einziges Kind. Ich konnte ihn nicht behalten. Ich mußte ihn sofort bestatten, die Leute von der Regierung sagten es, es war wegen der Seuche. Ich tat es. Und mein Weib ist fortgegangen, weil sie es nicht aushalten konnte, zu bleiben. Und nun ich, Ehrwürden — ich kann's nicht ertragen. Dürfte ich wohl hier neben euch leben, Ehrwürden — eben nur für ein paar Tage — für ein kleines Weilchen — bis — bis ich vergessen kann?“

Maung Hmyin gab sich redlich Mühe, ein Lächeln auf seine Lippen zu bringen, aber seine Stimme war heiser und rauh und kam mit sichtlicher Anstrengung aus seiner Kehle, als er sein Ansuchen vorbrachte.

Der Mönch sah auf das gebeugte Haupt des Mannes vor ihm mit einem Blick tiefsten Mitleides.

„Gewiß kannst du hier wohnen,“ sagte er, „wenn es deinen Kummer ein wenig erleichtern kann. Ich freue mich, Dayaka, wenn ich dich bei mir wohnen habe, solange dir's gefällt. An diesem stillen Ort wirst du vielleicht fähig sein, auf dein Leid zu blicken, als wäre es das Leid eines andern — und auf das

Leid anderer, als wär's dein eigenes. Es gibt sehr viel Kummer überall in der Welt. In diesem Augenblick gibt es viele, viele in der Welt, die Leid haben und ebenso wie du trauern um die, die sie liebten und nun verloren haben. Und manche von denen, die bekümmert gewesen sind, haben für ihr Leid Trost gefunden auf dem heiligen Pfad des Buddha."

Das Antlitz des Mönchs nahm einen weltentrückten Ausdruck an, als er die letzten Worte aussprach. Er schwieg einen Augenblick und fuhr dann fort:

„Ich kannte einen ebenso gut, wie ich mich selbst kenne, dem Leid widerfuhr, welches, wie ich meine, ebenso groß war wie deines. Es war so groß, daß er beinahe daran starb. Soll ich dir davon erzählen? Wenn du dieser Geschichte zuhörst, wirst du vielleicht dein eigenes Leid für den Augenblick nicht so sehr empfinden."

„Gewiß, Ehrwürden. Wenn Ihr so gut sein wolltet, mir die Geschichte zu erzählen, vielleicht gelingt mir's dann, ein wenig zu vergessen . . . ."

„Es ist gut. Nimm dieses Kissen, Dayaka, und leg es unter deinen Ellbogen. Es wird dir so bequemer sein, während ich dir von diesem Mann und seinem großen Leid erzähle. Zu der Zeit, von der ich rede, war er noch ein junger Mensch, und die Welt war für ihn etwas Gutes und Schönes; denn das ist immer so, wenn wir jung sind. Aber das Beste in der Welt dieses Jünglings war Ma Lat, und sie war jung wie er selber. Er dachte Tag und Nacht an sie, und sie ebenso an ihn; aber ihr Vater wollte ihre Heirat nicht zulassen. Das war für beide schmerzlich; aber sie waren nicht lange betrübt. Sie überlegten, was zu tun wäre. Eines Tages stahl sich Ma Lat aus dem Haus ihres Vaters, ohne daß einer davon wußte. Sie traf ihren Liebsten an einem verabredeten Platz im Dschungel, dann suchten beide das Haus eines Freundes in einem benachbarten Dorf auf, setzten sich vor den Augen einiger Leute hin, aßen Reis von demselben Tisch und wurden so Mann und Frau. Dann kehrten sie sogleich zu Ma Lat's Vater zurück und erzählten ihm, was sie getan hatten. Und weil's geschehen war und nicht mehr ungeschehen gemacht werden konnte, vergab er ihnen beiden und war freundlich zu ihnen, und viele glückliche Tage folgten

für Maung — für ihn und Ma Lat; denn du siehst, Dayaka, sie liebten einander sehr.

Aber es geschah, daß Ma Lat das Fieber bekam, ein ganz böses Fieber. Sie war viele Wochen krank und ihr Mann war in schrecklicher Sorge. An manchen Tagen ging's ihr besser und an manchen wieder schlechter, aber schließlich, eines Tages, war es aus — sie starb."

Der Mönch hielt inne und schwieg einige Augenblicke, so daß Maung Hmyin zu ihm aufsah und einen seltsamen starren Ausdruck auf dem ruhigen Antlitz bemerkte.

Der Mönch fuhr fort:

„Ma Lat's Gatte war wie betäubt, als er sah, daß sie tot war. Den ganzen Tag und die ganze Nacht saß er neben der Leiche, bis zum andern Morgen, wo man kam und sie hinwegholte, um sie zu verbrennen. Da sprang er auf mit einem lauten Schrei, und ehe ihn einer halten konnte, stürzte er aus dem Haus und in den angrenzenden Dschungel. Er wußte nicht, was er tat, sondern rannte blindlings unter den Büschen und Bäumen entlang, denn er war krank geworden infolge seines Verlustes.

Er mußte mit seinem Kopf gegen einen Baum gerannt sein, denn das nächste, was ihm zum Bewußtsein kam, war, daß er auf der Erde lag, und sein Kopf war ihm benommen und schmerzte, und es wurde dunkel. Und als er so dalag und sich ins Gedächtnis zurückzurufen suchte, wie er hierher gekommen war, kehrte ihm allmählich die Erinnerung an Ma Lat und ihren Tod zurück; und sein Leid kam wieder über ihn, so daß er lange seufzte und stöhnte. Aber schließlich wurde er müde und schlief ein, da, wo er gerade lag.

Als er aufwachte, war es dunkel und still um ihn. Er war ganz allein mit sich in der Nacht im Dschungel. Aber anstatt sich beängstigt zu fühlen und den Wunsch zu hegen, aufzuspringen und fortzurennen, war er innerlich ganz ruhig. Es schien ihm so still, so ruhig zu sein, hier unter den Bäumen, nach dem Sturm von Schmerz und Kummer vom Tage vorher. Er hatte das Gefühl, als wenn er am liebsten unter diesen Bäumen, für immer und immer, bleiben, und niemals mehr das Antlitz irgend eines menschlichen Wesens sehen möchte.

Er fragte sich, was es für einen Nutzen hätte, wenn er ins Dorf zurückkehrte oder irgend wohin in die Welt ginge, wo der Tod herrschte und das bittere Leid, das der Tod allen bringt, die zurückbleiben.

Hieran dachte er. Der Tod war überall, wo Menschen lebten. Immer hat es da den Tod gegeben. Und immer würde der Tod dableiben. Es war nicht Ma Lat allein, die gestorben war. Viele waren vor ihr gestorben, viele würden nach ihr sterben. Und diese alle wollten geliebt sein, vielleicht eben so sehr als wie sie geliebt worden war — vielleicht noch mehr. Als er so an die vielen, vielen Leidtragenden in der Welt dachte, begann er sich zu verwundern, daß nach alledem sein Leid in Wirklichkeit unter allen das größte sein sollte. Vielleicht hatten viele viel mehr Grund zur Betrübnis gehabt als er. Er begann Mitleid zu fühlen mit all diesen Menschen, die er niemals gesehen hatte, die ein Leid getroffen hatte gerade wie sein eigenes; er begann Mitleid mit der Welt zu empfinden, in der solches Leiden ein so gewöhnliches Ding ist. Und als dieser Mensch dazu kam, Mitleid zu haben mit all den andern, denen Leid widerfahren war, da fand er, daß sein eigenes Leid geringfügig war im Vergleich mit diesem weitem Meer von Leid. Für einen Augenblick vergaß er sogar, daß er selber ein Leid hatte, indem er an das Leid dieser anderen dachte.

Aber war dies nicht das, was der erleuchtete Buddha sagte — daß die Welt voll von Leiden sei? fragte er sich. Natürlich war es so. Er hatte oft die Mönche sagen hören, daß Geburt Leiden ist, weil geboren sein bedeutet, eines Tages sterben zu müssen. Aber er hatte ihren Worten damals nicht solche Aufmerksamkeit geschenkt. Das war alles Religion und er hatte nie nach Religion gefragt. Manche taten's, aber er hatte nie zu ihnen gehört. Natürlich war er bisweilen mit Ma Lat nach der Pagode gegangen, wenn sie ihn darum gebeten hatte, und er hatte ein paar Kerzen angezündet und einige Blumen vor das Bild des Buddha gelegt, aber das war nur ihr zu Liebe gewesen. Er erinnerte sich weiter, einmal einer Predigt des berühmten Ledi Sayadaw zugehört zu haben, auf dem Platz von Shwe Dagon. Und natürlich war alles ganz richtig, was der Sayadaw gesagt hatte über das Leiden und alles das, aber

es gehörte nicht zu den Dingen, an die ein Mann immer denken konnte.

So hatte er damals gemeint; aber jetzt, wo er allein im Dschungel saß, in der Stille der Nacht, kamen ihm manche Dinge, die der ehrwürdige Sayadaw gesagt hatte, mit außerordentlicher Lebhaftigkeit ins Gedächtnis zurück. Er hatte gesagt, daß die Menschen alle an einer Krankheit leiden, die ist, wie wenn sie juckende Stellen über die ganze Hand hin hätten. Sie kratzen die juckenden Stellen, und was sie dann fühlen, ist sehr angenehm, und sie nennen dies Vergnügen und Lust, und sagen, was es doch für ein angenehmes Ding wäre, juckende Hände zu haben, so daß sie sich kratzen könnten. Aber die Stellen werden nur schlimmer durch das Kratzen und erkranken immer mehr an einer schmerzhaften Krätze. Der Buddha indessen ist der Arzt, der ein Mittel hat, um diese Krankheit zu heilen. Seine Lehre, so hatte der Sayadaw gesagt, ist dieses Heilmittel; und die, welche es einnehmen, sind geheilt von aller Krätze des Lebens, vermittels der Arznei, die heißt Nibbanam.

Dieser Kummer um Ma Lat, so dachte der Mann, und der Kummer aller Menschen, die je getrauert haben um einen, den sie durch den Tod verloren — das war die große schmerzliche Wunde der Welt, die nur die Arznei des Buddha heilen konnte. Er wünschte nicht seine Wunde zu kratzen, um für einige Zeit die Erleichterung neuen Vergnügens zu erlangen. Er wünschte von allem Leid geheilt zu werden, für einmal und immer. Wie wär's, wenn er die Arznei des Buddha nähme? Wenn er beständig im Sinne hätte, daß nicht nur er allein sondern daß alles, was in der Welt lebte, von Leid heimgesucht würde? Wenn er das Leben derer lebte, die sich's zur fortwährenden Sorge machen, daran zu denken und niemals zu vergessen, daß Leiden die wahre Natur der Welt ist? Wenn er ein Mönch würde und alsbald jeden Tag seines Lebens dazu gebrauchte, um seinen Geist abzuwenden von all den vielen Dingen, die nur Kummer bringen, weil Herz und Verstand und das ganze Sein sich daran hängen und anklammern, so wie er sich selber an Ma Lat gehängt und angeklammert hatte!

Als es Tag im Dschungel und hell wurde, und die Nebel

noch über den Reisfeldern lagen, nahm der Mann seinen Weg nach einem Platz, in dessen Nähe die Mönche lebten, und fragte sie, ob sie ihn in den Orden des Buddha aufnehmen wollten. Zuerst waren sie erschrocken, als sie den sonderbar verwirrten Ausdruck seines Gesichtes sahen und seine beschmutzten Kleider, aber als sie ein wenig mit ihm geredet hatten, merkten sie, daß er nicht verrückt war. So ließen sie ihn sich setzen und bleiben. Und sie hatten Mitleid mit ihm, und schon nach wenigen Tagen gefiel es ihm, einer der ihrigen zu sein. Und dort in der Behausung der Mönche lebt er noch — dieser Mann. Sein altes Leid ist jetzt ganz gestillt und er ist bedacht nichts zu tun, was das Entstehen eines neuen Leidens verursachen könnte. Aber er versucht nicht zu vergessen, er versucht sich immer zu erinnern, daß es das Anklammern ist, das Leid hervorbringt, und daß, wer auch immer das Anklammern läßt, vom Leid frei wird."

Der alte Mönch hob seine Augen, die die ganze Zeit, die er redete, gesenkt gewesen waren, und sah starr in Maung Hmyin's Gesicht mit einem Blick, der ernst, aber geklärt war.

Maung Hmyin erwiderte den Blick des Mönches mit einigem Erstaunen in seinem eigenen Antlitz.

„Ich denke, Herr — ich denke, daß der Mann, von dem Ihr mir eben erzählt habt, — daß Ihr der selbst seid," sagte er.

„Dieser Mann war ich einmal," sagte der alte Mönch, und aus seinen Augen leuchtete der Friede. —

Indisches im Christentum.*)

Von Max Henning.

Die religionsgeschichtliche Forschung der letzten Jahrzehnte hat den synkretistischen Charakter des Christentums immer klarer herausgestellt, so daß wir uns seinen geistigen Gerinnungs- oder Krystallisierungsprozeß, der bereits Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung anhebt, in großen Grundzügen mit annähernder Gewißheit etwa folgendermaßen vorzustellen haben:

Im Mittelpunkt war die jüdische Messias-(Christus-)idee, die, ursprünglich von dem Idealkönig aus davidischem Blut ausgehend, ebensowohl auf Grund der jesaianischen Vorstellung von dem leidenden Gottesknecht als der alten, weitverbreiteten Idee der orientalischen Mythen und Kulte eines sterbenden und wieder auflebenden Gottes (Sonnen- und Vegetationsmythos; Tammuz, Adonis, Attis, Osiris, Dionysos u. a. m.) und namentlich unter dem niederschmetternden Eindruck der Zerstörung Jerusalems und der Vernichtung der nationalen Hoffnungen ihre Umbildung in die Idee des leidenden, sterbenden und wieder auferstehenden Weltheilands vollzieht.

An die Gestalt des Mithra anknüpfende, in der neutestamentlichen Christologie sich widerspiegelnde Mythologeme weisen dann des weitern im Christentum die parsistische Linie auf, die ebenfalls über das Judentum her auf es einwirkt, da ja die Juden in Babylonien und später unter der Jahrhunderte langen persischen Oberherrschaft hinreichend Zeit und Gelegenheit hatten, mit dem Parsismus in Berührung zu kommen. Weitaus die wichtigsten Elemente aber, die aus dem Parsismus über das Spätjudentum vom werdenden Christentum mit Leidenschaft aufgesogen werden, sind der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, die Auferstehung, das Endgericht und die Vorstellung von Engeln, vom Teufel, von Himmel und Hölle, während wiederum der Vorstellungskreis der Offenbarung Johannis parsistisch-babylonisches Gepräge trägt.

---

[1]) Entnommen der Zeitschrift: „Das freie Wort". Frankfurt a. M. 1914, No. 5, S. 165 ff.

Die dritte große geistige Strömung, die auf das zum Christentum sich ausgärende Religionsgebrodel bestimmenden Einfluß gewinnt, ist die hellenistische, die besonders in den Paulinischen Schriften und dem Johannesevangelium in der Lehre von der Präexistenz Christi und seiner Gleichsetzung mit dem Logos, der göttlichen, weltschöpferischen Vernunft, zur Geltung kommt.

Wir sehen also, daß gerade außerordentlich wesentliche, dogmatische Bestandteile des Christentums nicht ihm selbst eigentümlich, sondern aus ganz verschiedenen orientalischen und europäischen Kulturkreisen zusammengewachsen sind und daß, wenn man an der Annahme eines historischen Jesus von Nazareth festhalten zu müssen glaubt, dieser keineswegs als Stifter des Christentums in Betracht kommen kann, sondern vielmehr durch sein Auftreten und noch mehr durch seinen Tod nur eine katalysatorische, d. h. den Krystallisationsprozeß vorhandene Elemente in Fluß bringende Wirkung ausübte.

Nun aber hatte zur Zeit der Entstehung des Christentums und seiner ersten literarischen Erzeugnisse außerhalb des römischen Weltreichs eine Erlösungsreligion bereits Weltgeltung erlangt, welcher ebenfalls wie dem Juden- und Christentum ein missionierender Trieb innewohnte. Dies war der Buddhismus in Indien. Sollte nicht etwa auch er auf das Christentum, abgesehen von späteren sehr wahrscheinlichen Beeinflussungen, bereits in dessen Geburtswehen eingewirkt haben, und sollte diese Einwirkung, wenn auch vielleicht nicht in den grundlegenden Lehren, so doch in der Gestalt des Christos Jesus und den von ihm berichteten Worten und Werken aufzuweisen sein?

Diese Möglichkeit ist jedenfalls dadurch gegeben, daß in der römischen Kaiserzeit der Handelsverkehr mit Indien ein äußerst lebhafter war und naturgemäß mit den indischen Handelsgütern auch geistige Güter als Kontrebande mitwandern konnten. Zudem wissen wir, daß das zeitweise sehr mächtige gräcobaktrische Reich, das sich in der Gegend des heutigen Afghanistan und Turkestan nach dem Zusammenbruche des Reiches Alexanders des Großen gebildet hatte, und von dem sich später das große gräcoindische Reich abzweigte, die ge-

gebene Brücke war zwischen hellenistischem und indischem Denken und Kunstschaffen. Übrigens zeigen die Fabeln des Äsop durch ihre Übereinstimmung mit den indischen Fabeln einen noch viel älteren geistigen Verkehr zwischen Griechenland und Indien. Überdies hat uns die berühmte Turfanexpedition gezeigt, daß in einer allerdings etwas späteren Zeit als der für uns in Frage stehenden in jenen Gegenden buddhistische, parsistische und nestorianische (syrisch-christliche) Tempel einträchtig nebeneinander standen.

Die Annahme einer Beeinflussung des evangelischen Geschichts- und Lehrgehaltes durch den Buddhismus war eine Zeitlang außerordentlich verbreitet. Dilettanten und Wissenschaftler gingen darin Hand in Hand. Gingen doch beide Religionen in der Entwicklung ihrer Lehre und Feststellung derselben auf Konzilien wenigstens äußerlich parallel, und bedienten sich doch auch Buddha und Christus bei der Verkündigung ihrer Lehre der Sprüche und Parabeln. Die Legende beider Stifter weist ähnliche Züge auf, und die Lehre beider, so verschieden sie auch in ihrem Erlösungsgehalt sein möge, trägt doch einen pessimistischen, weltflüchtigen Charakter mit den feministischen, sittlichen Anforderungen des Entsagens, Duldens, Vergebens, Dienens, der Selbsthingabe und Feindesliebe.

Wer, wie der Schreiber dieser Zeilen, unter Rudolf Seydel zu Anfang der achtziger Jahre in Leipzig religionsphilosophische Vorlesungen hörte, wird sich noch des außerordentlichen Aufsehens erinnern, das seine beiden Bücher „Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddhasage und Buddhalehre“ (1882) und „Die Buddhalegende und das Leben Jesu nach den Evangelien“ (1884) damals erregten. Wollte Seydel doch nicht weniger als 51 Parallelen mit dem Buddhismus in den Evangelien nachweisen und stellte zur Erklärung derselben die Hypothese von einer buddhistisch gefärbten Evangelienschrift auf, die von den neutestamentlichen Evangelisten neben ihren andern Quellen benutzt sei. Neben diesem ersten wissenschaftlichen Versuch liefen dann noch Fälschungen, wie die von Jacolliot (Die Bibel in Indien, Paris 1881) und Notovitch (Die Lücke im Leben Jesu, Stuttgart 1894), die Christus in

Indien studieren ließen und mit ihren Phantastereien in Laienkreisen die größte Verwirrung anstifteten.

Heute jedoch hat sich auf Grund eingehender Forschungen das Urteil gründlich geändert. Von den 51 Parallelen Seydels sind nur mehr noch sehr wenige und auch diese nicht unbestritten übrig geblieben, und sein buddhistisch gefärbtes Urevangelium hat sich in Luft verflüchtigt. Der bekannte Tübinger Indologe Richard Garbe, der sich seit Jahren eingehend mit dem vorliegenden Problem befaßte, hat in diesen Tagen die Summe seiner Untersuchungen, sowohl über den Einfluß indischen Geistes auf das Christentum als auch umgekehrt in einem auch für Laien lesbaren Werke „Indien und das Christentum. Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge" (Tübingen, J. C. B. Mohr; Preis Mk. 6.—; geb. Mk. 7.50) zusammengefaßt, dessen Ergebnisse wir hier in aller Kürze zusammenstellen wollen.

Noch vor einigen Jahren hatte Garbe die Überzeugung vertreten, daß wenigstens in den kanonischen Evangelien keine buddhistischen Elemente aufzuweisen seien, während die Erzählungen der apokryphen Evangelien, zu denen sich Parallelen in der buddhistischen Literatur finden, die echten Züge der indischen Märchenwelt aufweisen, indem nämlich diese Erzählungen durch ganz unerhörte Wunder lediglich das Staunen des Hörers oder Lesers erregen wollen. Nach jahrelangen Überlegungen ist er jedoch zu dem Schluß gekommen, daß einige Erzählungen der Evangelien buddhistischen Ursprungs sind, außerhalb des Verbreitungsgebietes des Buddhismus jedoch auf dem Wege von Mund zu Mund ihren spezifisch buddhistischen Charakter verloren haben und schließlich dem christlichen Geist assimiliert sind. Und zwar sind es nicht mehr als vier. Nämlich die buddhistische Erzählung von dem greisen Heiligen Asita und seiner Verherrlichung des Buddhakindes, welcher die Geschichte von Simeon im Tempel (Luc. 2, 25,ff.) entspricht, die Versuchungsgeschichte, das Meerwandeln Petri und das Brotwunder. Alle anderen Parallelen, wie z. B. die Jungfraugeburt, das Scherflein der armen Witwe und manche andere halten nach seiner Ansicht jedoch einer ernsten Prüfung nicht stand, indem diese, nach dem Alter der buddhistischen Quellen, in

denen sie sich finden, zumeist jünger sind als die Evangelien, wenn schon ihr Alter höher hinaufreichen mag als ihre literarische Aufzeichnung.

Anders steht es jedoch mit den bereits oben erwähnten apokryphen Evangelien, die zum geringeren Teil dem zweiten, zum überwiegenden dem dritten bis fünften Jahrhundert angehören und besonders die Kindheit und das Leiden und die Auferstehung Jesu mit abenteuerlichen, nahezu unsinnigen Wundergeschichten ausschmücken. Die meisten dieser Evangelien sind gnostischen Urpsrungs. Die gnostischen Sekten aber standen unter starken buddhistischen Einflüssen. Während die wenigen buddhistischen Erzählungen, die in die kanonischen Evangelien auf indirektem Wege Eingang fanden, dem älteren ursprünglichen Buddhismus, dem Hīnayāna, angehören, sind die Parallelen mit buddhistischen Erzählungen, die sich in den apokryphen Evangelien vorfinden, großenteils dem späteren Buddhismus, dem Mahāyāna direkt entlehnt, das seit dem unter dem großen indoskytischen König Kanischka um das Jahr 100 n. Chr. abgehaltenen Konzil zu Jālandhara in Kaschmir aufblühte und in Wirklichkeit „eine neue Religion mit neuen Lehren und neuen heiligen Büchern und einer besonderen Vorliebe für phantastische Geschichten" ist. Im einzelnen auf diese neubuddhistischen Einflüsse auf die apokryphen Evangeliengeschichten einzugehen, erübrigt sich, weil diese apokryphen Evangelien zu wenig bekannt sind und für das Christentum nie größere Bedeutung erlangt haben.

In gleicher Weise hat die buddhistische Legende nun auch auf die christliche Heiligenlegende gewirkt. In weiteren Kreisen bekannt und auch im „Freien Wort" (Jahrg. 1) ausgeführt ist, daß Buddha merkwürdigerweise in der Gestalt des heiligen Joasaph (Josaphat, entstanden aus Bodhisattva) zum Heiligen der katholischen Kirche geworden ist, dessen Reliquien zuerst in Venedig, dann in Lissabon und zuletzt in Antwerpen verehrt wurden und dem auch in Palermo eine Kirche erbaut wurde, in welcher eine schöne Statue des Heiligen zu sehen ist. Ebenso ist die bekannte Legende von dem heiligen Christophoros, ursprünglich ein menschenfressender Riese mit einem Hundskopf, der das Christuskind durch einen Strom trägt und unter der

Last zusammensinkt, auf eine der Jātaka, der „Vorgeburtsgeschichten" Buddhas, zurückzuführen. Ferner wäre noch die Legende von dem heiligen Eustachius-Placidus zu nennen, dessen Gedächtnis seit dem 6. Jahrhundert in der römischen Kirche gefeiert wird, und die Geschichte von Satan als Verführer in Christi Gestalt, die von einem christlichen Mönch Palladius um das Jahr 420 in seiner Historia Lausiaca berichtet wird.

Fassen wir an dieser Stelle das Gesagte zusammen, so ergibt sich also wohl eine reichere Beeinflussung der späteren apokryphen Evangelien- und Legendenliteratur durch buddhistische Erzählungen, jedoch nur eine mehr schattenhafte einiger evangelischen Erzählungen selbst; vor allem hat der Buddhismus nicht, wie die vorderasiatischen Religionen und die hellenistische Gedankenwelt, bildend auf den Kern des Christentums gewirkt. Das Wesen des Christentums ist von ihm nicht berührt, vielmehr hat er bestenfalls das Lebensbild Jesu in den Evangelien mit einigen sekundären Zügen übermalt. Eine Beeinflussung des Christentums durch den Brahmanismus, insbesondere die Krischnalegende, hält Garbe aber für gänzlich ausgeschlossen, da der Brahmanismus in seinen verschiedenen Ausgestaltungen ganz auf Indien beschränkt geblieben sei.

Weitaus reicher und stärker scheinen dagegen die kultischen Beeinflussungen des Christentums durch den Buddhismus zu sein, die etwa in dieselbe Zeit, die Zeit vom 3. bis 6. Jahrhundert fallen, in welcher der Buddhismus seine Einwirkung auf die apokryphe Evangelien- und die Heiligenlegendenliteratur ausgeübt hat. Es ist ja allgemein bekannt, daß der Buddhismus mit seinen kultischen Gegenständen und Gebräuchen geradezu als Kopie der katholischen Kirche erscheint. Man braucht nur auf sein Klosterwesen mit Mönchen, Nonnen und Novizen beiderlei Geschlechts, auf Zölibat und Tonsur seiner Geistlichkeit, Beichte, Reliquienverehrung, Rosenkranz, auf seinen Kirchturmbau, seinen Gebrauch der Glocken und des Räucherwerks hinzuweisen. Es ist kaum glaublich, daß alle diese Übereinstimmungen nur ein Spiel des Zufalls sind, und ebenso sehr scheint hier auch die Annahme Schiffbruch zu erleiden, daß unabhängig voneinander das gleichgerichtete Wesen beider Religionen auch gleichgerichtete Äußerungen des religiösen Lebens erzeugt habe.

Alle diese kultischen Einrichtungen müsse das Christentum viel mehr dem Buddhismus entlehnt haben, da dieser sie viel früher als das Christentum besessen habe und das Christentum schon seit dem 3. Jahrhundert mit dem Buddhismus in Persien, Baktrien und Turkestan in nahe Berührung gekommen sei, wo sicherlich auch die Entlehnung der buddhistischen Legendenstoffe vor sich gegangen wäre. Zwar gelte Ägypten als Wiege des christlichen Mönchtums, aber fast zur gleichen Zeit, zu Beginn des letzten Viertels des 4. Jahrhunderts, fänden wir es auch in andern orientalischen Ländern, besonders in Syrien, wo es sehr schnell zur Blüte gelangt. Für Syrien aber liege die Einwirkung vom Buddhismus her sehr nahe. Der Rosenkranz, den die Buddhisten mit brahmanischen Sekten gemeinsam haben, sei sicherlich buddhistischen Ursprungs. Sein Name sei nach Albrecht Weber wahrscheinlich eine mißverständliche Übersetzung des indischen Wortes japamālā = Gebetskranz, das man irrtümlich als japāmālā = Rosenkranz (japa = Gebet japā = Rose) aufgefaßt habe. Die altbyzantinischen Bauwerke, besonders in Armenien, wo vom 1. bis 4. Jahrhundert eine indische Kolonie bestand, stünden den buddhistischen überaus nahe; ja, die größte Autorität auf dem Gebiete der indischen Architektur, J. Fergusson, suche sogar den Ursprung des christlichen Kirchenbaus überhaupt, namentlich den kreuzförmigen Grundriß, in buddhistischen Vorbildern. Der Gebrauch des Räucherwerks sei erst im 4. Jahrhundert beim christlichen Gottesdienst eingeführt, während er in den ersten christlichen Jahrhunderten, als zu sehr an den heidnischen Gottesdienst erinnernd, verworfen sei. Die zum Gottesdienst ladenden Glocken seien in Indien bereits um 175 durch den Gnostiker Bardesanes bezeugt; als erster Zeuge für den Gebrauch der Glocken im christlichen Gottesdienst gelte Gregor von Tours († 595). Die dem Christentum und dem Buddhismus gemeinsame Anwendung des Heiligenscheines habe jedoch im klassischen Altertum ihren Ursprung. Der Buddhismus habe den Heiligenschein von den Griechen übernommen, und zwar gegen 100 n. Chr., wo sowohl Münzen des Königs Kanischka wie Buddhastatuen der Gandhārakunst zuerst mit dem Nimbus erscheinen. Im Christentum finde sich der Nimbus, der auf altrömischen Denkmälern bei

den bildlichen Darstellungen der Götter und vergöttlichten Kaiser häufig in Anwendung kommt, frühestens gegen Ende des 3. Jahrhunderts.

So hätte demnach auch die größte der Religionen, die zur Zeit der Entstehung des Christentums vorhanden war (und die noch heute an Anzahl der Bekenner den zweiten Rang in der Welt einnimmt), ihr reiches und volles Maß zur Ausgestaltung des Christentums beigetragen. Oder sagen wir richtiger: zur Ausgestaltung der sinnlichen Erscheinungsform des Christentums in der katholischen Kirche römischer und griechischer Observanz, und der Treppenwitz der Weltgeschichte, daß Buddha unbeabsichtigt zu einem Heiligen der römischen Kirche wurde, gewinnt dadurch einen tieferen Sinn.

Buddhistische Weltschau.

Mit kindlichen Empfindungen tritt der „Anzeiger" in „Döbeln" (9. 4. 14) an den Buddhismus heran. Er schreibt: Kuriose Leute. In Berlin, München, Hamburg, Dresden und neuerdings Halle a. S. sind Ortsgruppen des „Bundes für buddhistisches Leben" gegründet worden. Es handelt sich nicht etwa um einen Verein, der aus Liebhaberei das philosophische System der asiatischen Buddhisten studieren will, sondern um eine Gruppe, die allen Ernstes Buddhas Lehren unter den Deutschen einführen will. Rechte Fortschritte macht die Bekehrung zu Buddha nun allerdings nicht, immerhin gibt es genug Phantasten, die übertreten.

Ernster nimmt die ultramontane Presse von unserer Arbeit Notiz. In der „Trierer Landes-Ztg." finden wir folgende Nachricht:

Eine Zeitschrift für Buddhismus ist im Januar dieses Jahres gegründet worden. Die Zeitschrift erscheint monatlich und hat den Zweck, den Pāli-Buddhismus in den deutschsprechenden Gebieten bekannt zu machen und zu fördern. Der Pāli-Buddhismus will den „im Dogmatismus und Kirchendienst erstarrten „Buddhismus" von seinen Fesseln und Einschnürungen befreien", ist also eine Art Modernismus innerhalb des Buddhismus. Die uns vorliegende Nummer enthält „Legenden aus dem Leben des Buddha", Beiträge eines buddhistischen Mönches von Ceylon, Nachrichten über die Reform der buddhistischen Gemeinden Chinas, über die Organisation der kantonesischen Buddhistenkirche, über das Fiasko der weltlichen Moral usw. Der Anzeigeteil enthält bezeichnenderweise Inserate für die „theosophische Kultur", den „neutralen Guttemplerorden", den „Intern.-Orden für Ethik und Kultur" etc. Mancher wird sich erstaunt fragen, wie eine solche Zeitschrift in Deutschland ihr Bestehen finden kann. Und doch beweist schon das Vorhandensein dieses Monatsblattes, daß man jetzt auch mit dieser Bewegung in unserem Vaterlande rechnen muß.

Bei uns steigt die Wertung der chinesisch-buddhistischen Kunst mehr und mehr. Das unlängst erschienene Jahrbuch des Museums für Völkerkunde in Leipzig enthält, wie unser Leipziger Korrespondent schreibt, eine Reihe interessanter Mitteilungen von Neuerwerbungen, von Forschungen und anderen mehr. Unter anderem erwarb das Museum mehrere buddhistische Bildwerke aus China. Das älteste stammt aus den fernen Zeiten der Liu-Sung-Dynastie, die im fünften Jahrhundert unserer Zeitrechnung herrschte, das jüngste aus dem 14. Jahrhundert, als das Geschlecht der Jüan das Reich der Mitte regierte. Meist sind es Votivbilder, die dem Andenken Verstorbener gewidmet sind. Solche Bilder sind bisher kaum nach Europa gekommen. Ihre Inschriften sind, soweit sie

überhaupt zu enträtseln sind, zum Teil recht poetisch. Tief symbolische Worte widmen zum Beispiel Kinder ihrem verstorbenen Vater: „Verlassen von den drei Wegen, verlassen von den acht Leiden geht er hinauf zum Himmelssaal. Auch der unendlich dreifache Wert und die vier törichten Lebensarten, sie alle verlassen ihn am Schmerzenstore, und er steigt auf zum höchsten Tao." Einem Herrn Koh Lih, der anscheinend General eines Räuberheeres gewesen ist, rufen die Hinterbliebenen die folgenden liebevollen Worte in die Ewigkeit nach: „Er hofft im Westen, im heiligen Freudenreiche, zu wohnen. Im Lung-hua, in der dreifachen Versammlung, hofft er am oberen Platze zu sitzen. In seiner Familie stimmen die Verwandten, Lebende und Verstorbene, alle in dieser Hoffnung überein." Offenbar hat Koh Lih während seines Räuberlebens stets gern die Taschen — anderer gleich mit für seine Verwandten geöffnet. Daher wohl diese rührenden Wünsche. (Berliner Tageblatt, 3. Mai 1914.)

Tschita. Der vor 15 Jahren im Zentrum der Stadt erbaute buddhistische Tempel ist am Mittwoch ein Raub der Flammen geworden. Der Tempel enthielt kostbare Sammlungen, die aus Tibet, China und der Mongolei stammten und sich auf den Buddhakultus und die tibetanische Medizin bezogen. In bezug auf die Reichhaltigkeit wertvoller Gegenstände waren die in dem niedergebrannten Tempel zusammengetragenen Kunstschätze in Europa einzig in ihrer Art, allenfalls konnte sich mit ihnen das Pariser Museum für buddhistischen Kultus messen. Das Feuer brach im Innern des Tempels aus; man nimmt an, daß es sich um Brandstiftung aus religiösem Fanatismus handelt. Der Brand hat nahezu alle mühsam erworbenen Kunstschätze vernichtet.

(Deutsche Zeitung (Moskau), 30. Jan. 1914.

Oskar Schloss Verlag
MÜNCHEN-NEUBIBERG

Wir haben die Preise unserer Verlagswerke wie folgt festgesetzt bezw. bedeutend ermäßigt:

Bachhofer, Gandhara-Plastik. Halbleinen 1.80

Benares-Bücherei: Nr. 1: Lein. M. 1.80, Nr. 2 M. 2.70, Nr. 3 vergr., Nr. 4 M. 2.25, Nr. 5 M. 4.50, Nr. 6 M. 2.25, Nr. 7 M. 2.25, Nr. 8 M. 2.25, Nr. 9 M. —.90

Dahlke, Aufsätze zum Verständnis des Buddhismus. 2 Bde. Band I vergriffen.
— Band II nur noch wenige Exemplare. Brosch. 1.50
— Buddhismus als Weltanschauung. Nur Halblein. 3.60
— Buddhismus als Religion u. Moral. Nur Halbleinen 6.—
— Aus dem Reiche des Buddha. Halbleinen 3.60
Leinen 4.50

Dutoit, Das Leben des Buddha. Vergriffen.
— Jatakam. 7 Bde. Vergr. (nur noch einige wenige Exemplare). Halbleinen 80.—
Weiß Leinen mit Goldaufdruck 95.—

Freydank, Buddha und Christus. Nur noch wenige Exemplare. Halbleinen 4.20

Garbe, Indische Reiseskizzen. Brosch. 6.—, Leinen 8.40

Geiger, Reden des Buddha aus dem Samyutta-Nikaya. Bd. II. Brosch. 8.—, Leinen 10.—
Band I in Vorbereitung, erscheint voraussichtlich 1928 zum gleichen Preise wie Band II.
Band III, IV, V schließen sich an.

Leumann, Die Nonne. Kart. 1.50, Halblein. 2.40

Nyanatiloka, Die Reden des Buddha aus dem Anguttara-Nikaya des Pali-Kanons.

I. Band: Einer- bis Dreierbuch	Brosch.	6.—
II. Band: Viererbuch	„	6.—
III. Band: Fünferbuch	„	4.—
IV. Band: Sechser- und Siebenerbuch	„	4.50
V. Band: Achter- bis Elferbuch	„	6.—

Gesamtausgabe in fünf Bänden: Brosch. 20.—, Halbleinen 24.—, Leinen 32.—.

Das Werk wird einzeln nur brosch. abgegeben, gebunden nur komplett.

Nyanatiloka, Die Fragen des Milindo: (Milinda-Pañha).

Nur gebd. lieferbar. Band I	Halbleinen	8.—
Band II	Halbleinen	7.—

Wird auch einzeln abgegeben.

Nyanatiloka, Das Wort des Buddha. (Nur gebunden) 1.25

— Das Buch der Charaktere. Puggala-Paññatti (Nur noch wenige Exemplare). Halbleinen 6.—

— Pali-Grammatik. (Nur gebunden) 4.—

Der Pfad, Jahrgang I	Gebd.	1.50
— Jahrgang II	Halbleinen	3.60
— „ III	Brosch. 4.—, gebd.	6.—
— „ IV	Brosch.	6.—
— „ V	Subskription	6.—

Scherman, Im Stromgebiet des Irrawaddy. Halbleinen 4.—

Seidenstücker, Pali-Buddhismus in Übersetzungen. Nur Halbleinen 6.—

— Udana. Brosch. 5.—, gebd. 6.—, Halbleinen 7.—

Silacara, Fifty Discourses from the Majjhima-Nikaya. 2 Bde. Brosch. 9.—
Halbleinen 1 Band 12.—

Sobczak, Licht und Schatten. Brosch. 3.60, Halbl. 4.80

Stcherbatsky, Erkenntnis und Logik. Brosch. 6.—
Halbl. 8.—

Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus:

Nr. 1 M. —.45, Nr. 2 —.45, Nr. 3 —.75, Nr. 4 —.45, Nr. 5 —.90, Nr. 6 1.20, Nr. 7 —.75, Nr. 8 —.75, Nr. 9 —.60, Nr. 10 —.60, Nr. 11 —.60, Nr. 12 —.60, Nr. 13 —.75, Nr. 14 —.90, Nr. 15 1.05, Nr. 16 1.20, Nr. 17 1.20, Nr. 18 —.75, Nr. 19 —.75, Nr. 20 —.75, Nr. 21 1.—, Nr. 22 1.—, Nr. 23 1.—. Alles brosch.

Volksbibliothek, Buddhistische:

Nr. 1: M. 1.20, Nr. 2: 1.80 Nr. 3: 1.50, Nr. 4: 1.20, Nr. 5: —.60, Nr. 6: 1.80, Nr. 7: 1.20, Nr. 8: 1.50, Nr. 9: 1.20, Nr. 10: vergr., Nr. 11: —.90, Nr. 12: 1.80, Nr. 13: 1.05, Nr. 14: 1.50, Nr. 15: vergr., Nr. 16: 1.20, Nr. 17: 1.20, Nr. 18: 1.50, Nr. 19: —.60, Nr. 20: 1.20, Nr .21: 1.20, Nr. 22: 1.20, Nr. 23: 1.20, Nr. 24: 1.50. Alles gebd.

Zeitschrift für Buddhismus:

Jahrg.	I Neudruck	Halbl.	7.50
„	II—IV	gebd. je	6.—
„	V	Halbl.	7.50
„	VI	Brosch. 7.50, Halbl.	9.—
„	VII	Brosch 12.—, Halbl.	4.—
„	VIII	Subskription pro komplett	15.—
„	I—VII ganze Reihe gebunden statt 56.—		45.—

Zur Zeit befinden sich als nächste Neuerscheinungen in Druck:

1. *Samyutta-Nikaya*, die in Gruppen geordnete Sammlung aus dem Pali-Kanon der Buddhisten. Zum ersten Male aus dem Pali übersetzt und erläutert von Prof. Dr. Wilhelm Geiger. Band I ca. 320 Seiten, broschiert M. 8.—, Leinen M. 10.—. (Band II liegt schon vor, Band III—V schließen sich später an.)

2. *Nyanatiloka, Pali-Anthologie und Wörterbuch nebst Glossar.* Pali-Deutsches Wörterbuch, verfaßt von einem der besten Pali-Kenner. Preis ca. M. 15.—. (Das Werk wird voraussichtlich noch in diesem Jahre fertig vorliegen.)

3. *Abhidhammattha-Sangaha*, ein Compendium Buddhistischer Philosophie und Psychologie, zum ersten Mal aus dem Pali übersetzt und erläutert von Ernst Hoffmann (Capri.)

4. *Visuddhi-Magga, „Der Pfad der Reinheit"*, zum ersten Mal aus dem Pali übersetzt und erläutert von Nyanatiloka. Dieses Werk ist bekanntlich eines der wichtigsten und bedeutungsvollsten der buddhistischen Quellenschriften.

5. *„Zeitschrift für Buddhismus"*, Jahrgang 8. Mit Unterstützung der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft gedruckt. 4 starke Vierteljahrshefte mit zusammen ca. 480 Seiten, für M. 15.—.

6. *„Der Pfad"*. Eine buddhistische volkstümliche Zeitschrift. Jahrgang V. Jährlich M. 6.—.

Oskar Schloss Verlag

Oskar Schloss Verlag. München-Neubiberg. — Druck von W. Hoppe. Borsdorf-Leipzig.

ZEITSCHRIFT FÜR BUDDHISMUS

ZEITSCHRIFT FÜR BUDDHISMUS

SCHRIFTLEITUNG:
DR. WOLFGANG BOHN UND LUDWIG ANKENBRAND

*

II. JAHRGANG 1920

*

HERAUSGEGEBEN
VOM BUND FÜR BUDDHISTISCHES LEBEN

VERLAG OSKAR SCHLOSS, MÜNCHEN-NEUBIBERG

INHALTS-VERZEICHNIS

1. Hauptartikel

Seite

Geleitwort des Verlegers und Herausgebers 1

Nach fünf Jahren (Dr. Wolfgang Bohn) 4

Über einen Vers des Dhammapada (Dr. Paul Dahlke) . . . 16

Die Tropennatur als Führerin zur Abkehr vom Leben (Dr. Konrad Guenther, Universitätsprofessor) 19

Ein Blütenstrauß; Buddha-Gaya (Dr. Wolfgang Bohn) 25

Buddhismus und Materialismus (Dr. Wolfgang Bohn) 41

Ceylon, die Insel des Buddha, in Geschichte und Gegenwart (Christian Böhringer) 47, 98

Buddha und seine Legende (Eduard Schuré, deutsch von Robert Laurency) 53, 87, 154, 223

Verstandesaskese (Dr. Wolfgang Bohn) 81

Rechte Rede (Thero Silacara, deutsch von cand. phil. S. Jabusch) 94

Im Buddhaland; Bilder aus Birma (Alice Schalek) . . 103, 180, 230

Wesak (Ludwig Ankenbrand) 137

Buddhistische Grenzfragen (Dr. Wolfgang Bohn) 140

Was ist Buddhismus? (Prof. P. Lakshmi Narasu, Madras, deutsch von Dr. F. Hornung) 163, 207, 260

Seite

Wie König Asoka seinen Minister belehrte (E. Burnouf, deutsch von F. Jonas-Schachtitz) 187

Hermann Oldenberg und seine Werke (Ludwig Ankenbrand) . 190

Gedanken über das Nibbanam (Bhikkhu Silacara) 201

Die irdische Erscheinung des Buddha (Vasetho) 217

Buddhismus und Ehe (Dr. Wolfgang Bohn) 238

Sein und Werden (Dr. Wolfgang Bohn) 250

2. Übersetzungen der Texte

Zum Problem des Ich. Aus dem Majjhima-Nikayo (Bhikkhu Nyanatiloka) 9

Sollen nur Vorgeschrittene im Orden Aufnahme finden? Aus dem Milinda-Panho (Bhikkhu Nyanatiloka) 73

Die Rede vom Krieg. Aus dem Samyutta Nikayo, Sangama Sutta (Nach Anagarika Dharmapala, L. A.) 112

Aus dem Fünferbuch des Anguttara Nikayo (Bhikkhu Nyanatiloka) 145

Das Kapitel der Hemmungen. Aus dem Fünferbuch, Anguttara Nikayo (Bhikkhu Nyanatiloka) 220

3. Gedichte

Trommelfeuer (Dr. Wolfgang Bohn) 113

Das große Erkennen (W. T.) 114

Weltentrückt (W. T.) 115

Meditation (W. T.) 116

Seite

Buddhistische Mönchslieder (Revato) 195

Schwingende Wellen (H. Much) 249

Du? (H. Much) 250

4.

Mitteilungen des Bundes für buddhistisches Leben
30, 60, 118, 199, 248, 309

5.

Weltschau 34, 61, 125, 307

6.

Bücherbesprechungen 38, 68, 243, 310

2. Jahrgang / Heft 1 Januar 1920 Buddha-Jahr 2463/64

Geleitwort des Verlegers und Herausgebers

Es mag kaum je die Herausgabe einer Zeitschrift geleitender Worte so dringend bedurft haben, wie die einer Zeitschrift für Buddhismus, die zu Beginn des Jahres 1920 erscheint. Ablehnend wird ihr die Presse gegenüberstehen, lebend aus immer wechselnder Forderung des Tages, feind von vornherein einer Lehre, die nach Endlichkeit und Verlöschen strebt; gleichgültig die weite Öffentlichkeit, an der die papierene Flut ständig erscheinender und wieder verschwindender Zeitschriften seit Jahren vorüberrauscht; skeptisch der denkende Leser als dem Versuch, neue und fremde Elemente einem kreisenden Chaos zuzuführen; ohne Vertrauen selbst derjenige, dem es noch nicht vergebliches Bemühen ward, aus irgendeiner Ferne das Heil zu erhoffen. Jedoch wird mancher, in dem ein Wille mächtig blieb, mit Vorwurf uns begegnen: daß es Verbrechen sei in einer Zeit des Zusammenbruches, da zum Neuaufbau „positiver Werte“ alle verfügbaren Kräfte aufgerufen werden, zu werben für eine Lehre des „Pessimismus“ und der „Passivität“, wie die des Buddhismus genannt wird.

Wir wissen um das erste und scheuen das zweite nicht. Doch mag an dieser Stelle schon künftigem Angriff erwidert sein: Wie zu Lebzeiten des Gotamo Buddho in einem Lande und bei Verhältnissen einer Kultur, die jede Verinnerlichung in weitgehendem Maße unterstützten, nur wenige waren, die den kurzen doch steilsten Pfad nach dem endlichen Ziel, dem Nirwana, wandern konnten, so werden sich heute unter uns kaum einzelne finden, denen der rauhe Weg gangbar erschiene, für die der Buddhismus also Lähmung des Tatwillens und Aufgabe des Wirkens bedeuten könnte. Viele von denen, die die Lehre des Buddha hören, werden achtlos an ihr vorübergehen. Aber es werden einige, denen bisher das Leben, auch in leidvoller Not noch, schön und lebenswert schien, in diesen Jahren sehend geworden, die schmerzhafte Wahrheit vom Leid allen Seins gefunden haben. — —

Ihnen wollen wir helfen, indem wir jener neuen bittern Erkenntnis allmählich die Schrecken nehmen, indem wir zeigen: wie sie die erste Stufe auf dem Wege zur Erlösung ist. Und vor allem jenen wirklich Denkenden, die von keinem Schein verführt, die drei buddhistischen Grundeigenschaften aller Dinge, Vergänglichkeit, Wesenlosigkeit und Leiden, erkannt haben und nun versuchen, im Denkprozeß die äußere Welt zu erfassen und sich von ihr unabhängig zu machen und so Herr ihrer eigenen Sinne und Triebe zu werden.

Die Herausgabe der Zeitschrift erfolgte zugleich mit der Neuorganisation des „Bundes für buddhistisches Leben". Wo die Gemeinschaft Gleichgesinnte zusammenband, mußte auch für sie alle Rat und Hilfe bereit sein in dem schweren Kampf gegen Ichsucht und Gewohnheit, der mit jener Erkenntnis eingesetzt hat.

Da wir diese Hilfe nicht besser bringen können, als wenn wir die Lehre des Buddha, rein und unverfälscht, wie die alten Palitexte sie überliefern, darlegen, da wir individueller Anschauung, sofern sie dem inneren Geiste des Buddhismus nicht widerspricht, gerne Raum und Beachtung gewähren, da wir schließlich auch in Übermittelung der Schönheiten ostasiatischer

Kultur, Kunst und Literatur einen Teil unserer Bestrebungen erblicken, sowie durch sachkundige Übersetzungen aus den Urquellen auch den Forscher und Wissenschaftler unterstützen wollen, könnten wir den Anspruch erheben, auch im nichtbuddhistischen Sinne als tätig anerkannt zu werden. Selbst wenn andere Beweise fehlten, müßte schon dieser: Die Herausgabe dieser Zeitschrift bei der Ungunst der gegenwärtigen Verhältnisse dafür zeugen, daß dem Laienbuddhismus weder Tatkraft noch Wille zum Wirken mangeln.

Aber nochmals sei es gesagt: Die Vielen, denen das Leben in jeder Gestalt als naturgemäß willkommen ist, benötigen unsere Zeitschrift nicht und finden genügenden Ersatz in der Menge der positiven, lebenbejahenden Literatur. Es können immer nur wenige sein, die als „Stromentgegengehende" in Betracht kommen.

Die Fehler des Nächsten sieht man leicht, die eigenen dagegen schwer; die Fehler anderer deckt man so gerne begierig auf, aber die eigenen verbirgt man vorsichtig, wie der Falschspieler den Würfel. Dhammapada.

*

Tue niemanden Unrecht, lebe in der Welt erfüllt von Liebe und Güte. Milindapanha.

Nach fünf Jahren

(Ein Rückblick auf die buddhistischen Strömungen der letzten Jahre.)

Von Dr. Wolfgang Bohn.

Beim Ausbruche des Weltkrieges tauchte die Sonne jedes Strebens für eine Verbrüderung der Menschheit in einem Meere von Blut und Grausen unter. Eine furchtbare Schulzeit zwang die Menschen, die das Lehrbuch des Völkerhasses Jahrzehnte hindurch systematisch geschrieben hatten, nun die Folgen der furchtbaren Lehren auf sich zu nehmen. Vielleicht, — dies mochte letzte, fast unbewußte Hoffnung sein —: daß aus erlittener ungeheuerster Not, aus eigenstem schmerzlichem Erlebnis jener Wille zur Güte neu und inbrünstiger denn jemals wieder erstehen würde.

In der Tat, aus der Größe des Leidens mußte sich das Sehnen nach der Abkehr vom Leiden, von allem Kämpfen und Hassen für alle, die dazu bereitet waren, ergeben. Und so war es nicht so wunderbar, daß, als der „Bund für buddhistisches Leben" durch die Rufe des Waffenzwanges auseinandergesprengt war und nur noch ein kleines Häuflein der Getreuesten Verbindung unterhielt, als die „Zeitschrift für Buddhismus" und nach ihr auch die Mahabodhiblätter ihr Erscheinen eingestellt hatten, als jeder Verkehr mit unsern Freunden im Ausland abgeschnitten war, — trotzdem der Gedanke des Buddhismus in der Tiefe der Seelen weiterwirkte. Der Schriftleiter dieser Blätter wie der Geschäftsführer des Bundes wurden, — je länger der Krieg dauerte, desto eifriger, — mit Anfragen über den Buddhismus, am eindringlichsten von den Leidenden im Schützengraben und im Lazarett, bestürmt, und immer lauter kam die Frage: wann erscheint die Zeitschrift wieder?

Das ließ sich zunächst nicht ermöglichen. Der Schriftleiter stand im Felde, der Geschäftsführer wurde von der Wehrpflicht auch nicht verschont, und der Bund ruhte und erhob keine Beiträge.

Zunächst fanden einzelne der Suchenden Anschluß an einen neuen Mittelpunkt. In Berlin wurde die „Neubuddhistische Zeitschrift" begründet und eine Reihe von Vorträgen über Neubuddhismus gehalten.

Ob der Name Neubuddhismus glücklich gewählt war, mag dahingestellt bleiben. Denn der Neubuddhismus soll ja im Grunde nichts anderes sein als der alte Palibuddhismus in neuzeitliche Gedankenformen geprägt, die Darlegung der Buddhalehre als Wirklichkeitslehre und der Erlösungsgedanke als Konsequenz des Anattagedankens: „Wenn es irgend ein unvergängliches Ich gibt, sei es auch noch so transzendent oder metaphysisch, dann ist eine Erlösung nicht möglich." Scharf und klar arbeitet Dr. Dahlke, der geistvolle Lehrer und Verkünder des Neubuddhismus, den Anattagedanken heraus und in immer neuen Variationen trägt er die eine knappe Wahrheit vor. Der Neubuddhismus und sein Organ, die „Neubuddhistische Zeitschrift" stellen nicht das Buddhawort und die Buddhalehre zur Diskussion, ob sie so sei oder anders: „Wenn einer weiß, so ist es, dann sagt er, so ist es", nicht mehr, nicht weniger. — —

Nach Abschluß des Krieges finden wir die religiösen Anschauungen in Deutschland aber auch in andern Ländern gewandelt vor. Die Konfessionen in allen ihren Kirchen hatten sich während des Krieges in den Dienst der verschiedenen Parteien gestellt und denselben Gott gegeneinander zu Hilfe gerufen. Die Masse hat sich mehr denn je vom Christentum abgewandt, und besonders ein großer Teil der zurückgekehrten Kämpfer hat jede Fühlung zur Religion verloren. Während auf der einen Seite plattester Revolutionsmaterialismus sich breit macht, wächst auf der andern, geboren aus hilfloser Sehnsucht und Ichwillen, verstärkt durch die millionenfach gesteigerte Trauer um den Tod geliebter Menschen der Spiritismus gewaltig in die Breite und Tiefe. Für „Geister" und ihre Gehilfen, für die dunklen unkontrollierbaren Astralkräfte und ruhelosen Schatten ist eine Zeit erhöhten Lebens und Schadens angebrochen.

In den buddhistischen Kreisen Deutschlands machte sich gerade zu der Zeit, wo wir vor dem Problem einer Gemeindegründung standen, eine Spaltung bemerkbar. Waren bisher die deutschen Anhänger der Lehre über die Auffassung wichtiger Sätze des Buddhismus verschiedener Anschauung, so standen sie sich doch in gleicher Duldsamkeit und Achtung der verschiedenen Anschauungen gegenüber; ein kräftiger

Individualismus in der Forschung über die Lehre machte sich geltend und wurde allseits und stillschweigend gebilligt. Südliche und nördliche Lehre, siamesisches Mönchstum und japanischer Amidaprotestantismus fanden bisher in deutschen buddhistischen Zeitschriften stets einen offenen Platz und achtungerfüllte Aufnahme. Fand auch der Kult tibetanischer Lamas so wenig Anhänger unter den deutschen Buddhisten wie der eigentlich völlig außerhalb der Buddhasphäre erwachsene Buddhismus der Amidagläubigen, so sahen wir in diesen Schulen immerhin eine organische in ihren historischen Zusammenhängen verständliche Weiterbildung der alten Buddhalehre. Nur dem esoterischen Buddhismus, der höchst willkürlichen Durcheinanderwirbelung von Veda und Buddha — Dharma, wie sie uns unter andern Frau Blavatzki vortrug, vormochten wir keinen Platz einzuräumen; es war ja auch nicht notwendig.

Das ist nun anders geworden. Während der Kriegszeit erschien ein in seiner Art höchst bedeutendes Werk über den Buddhismus, das leider in einem wichtigsten Punkte in seiner Auffassung sich von der alten Lehre, so wie wir sie im Palibuddhismus gesehen hatten, trennte. Dr. Grimm entwickelte eine neue Lehre über das Ich und die Seele, die in jedem seiner Werke klarer und schärfer zum Ausdruck kam, und schließlich in einer neuen in ihrer Art vortrefflichen Zeitschrift, dem „Buddhistischen Weltspiegel", ihre streng orthodoxe und zur Mission gestimmte Vertretung fand: die Lehre von der transzendenten Natur des Ich. Das Ich, lehrt Dr. Grimm, ist freilich nicht unser Wesen, sondern nur Erscheinung. Unser eigentliches Wesen ist transzendent. Diese allein-wahre Buddhalehre war nach Grimm seit 2000 Jahren verloren gegangen, und erst seine Schule in Deutschland hatte sie wiedergefunden und damit nunmehr die Verpflichtung übernommen, sie nicht nur in Europa sondern auch in Asien wieder zur Geltung zu bringen und die irrenden siamesischen Mönche zu bekehren.

Wer nicht mit dieser „wahren" Lehre geht, versteht den Buddha nicht, so erklären die Gründer der neuen Schule. —

Der alte Palibuddhismus sowie der Neubuddhismus, den Dr. Dahlke vertritt, kann als Anatta-Buddhismus bezeichnet werden. Der Transzendentalbuddhismus der Grimm'schen Schule aber dürfte eher

den Namen Atta-Buddhismus verdienen, da er ein ewig beharrendes Selbst (atta) zur Geltung bringen will. Eine Anfrage bei denjenigen deutschen Buddhisten, welche die Buddhalehre in ihren Ursprungs- und Heimatländern studiert haben, — als Hauptvertreter seien Bhante Nyanatiloka und Dr. Dahlke genannt, ergibt entschiedene Ablehnung der neuen Lehre als einer Verkehrung der Buddhalehre in ihr Gegenteil. Hingegen erklären die Vertreter der neuen Lehre, Dr. Grimm und Dr. Seidenstücker, die allerdings den Buddhismus nur in Deutschland studiert haben und von Spiritismus, Theosophie und vom Veda ausgehend zu Buddha kamen, den siamesischen Buddhismus, also den Palibuddhismus der Mönche Ceylons, Birmas und Siams für eine grundstürzende Verkennung der wahren Buddhalehre.

Mehr wie früher tritt nun an den „Bund für buddhistisches Leben" die Pflicht heran, das „Garn der Ansichten" meidend, den praktischen Lebenswert des Buddhismus zu betonen, den Buddhismus als einen gewichtigen Faktor zur Neuorientierung im religiösen und sozialen Leben zur Geltung zu bringen. Hier können sich, wenn sie wollen, die Anhänger beider buddhistischer Schulen Deutschlands in Eintracht finden. Wer in seiner geistigen Entwicklung sich bereits über das Leben stellen kann und den Pfad der Selbsterlösung bis zum Ende gehen zu können vermeint, der scheidet als ein Ehrwürdiger und Geheiligter aus den Kämpfen, Nöten und Sehnsüchten dieser Welt des Leidens aus. Auch vom Hoffen und Anteilnehmen an den Dingen dieser Welt mag er mit Recht sich fern halten.

Für uns andere aber gelten die Sila, die fünf Ratschläge Buddhas, deren strikte Erfüllung genügen würde, um den Kampf ums Dasein zwischen den Menschen in gegenseitige Hilfsbereitschaft zu wandeln. — —

Deshalb mußten die „Zeitschrift für Buddhismus" sowie der „Bund für buddhistisches Leben", die beide als ihr Hauptziel die Verkündigung und Verbreitung der fünf Sila sich angelegen sein lassen wollen, wieder auferstehn.

Gewiß: Buddha lehrt ja nur immer das eine; die Wahrheit vom Leiden und der Aufhebung des Leidens in der

Erlösung. Er lehrt auch, daß diese Erlösung mit irgend einer Eigenschaft aus der Formwelt nicht benannt werden kann, daß sie für die Anschauung und das Gefühl der Unerlösten eine reine Negation ist, nicht ein Nichts, sondern ein Nicht, ein Nichtmehr; aber auch, daß nur die klare Anattalehre die Möglichkeit dieser Erlösung verbürgt. Das Ich als Illusion, als Fiktion, als eine Funktion der 5 Khandhas, aber kein Wesen, weder ein materielles, astrales, mentales oder transzendentes: das ist der Sinn der Buddhalehre.

Die Auflösung des Ich im Transzendenten ist eine Ansicht, genau wie die christliche Lehre vom Eingehen der unsterblichen Seele zu Gott oder des Sichauflösens des Einzel-Ichs in das unbegrenzte Wesen der Gottheit, wie es uns die dem Buddhismus nahe verwandten christlichen Mystiker lehren. Und weil Karma, sowie jede neue Geburt den Wünschen und dem Sehnen des schwindenden Menschen entsprechend sich vollzieht, so mag denn vorübergehend auch der transzendentale Buddhist sein Ziel erreichen, aber die Erlösung dürfte damit nicht gewiß sein. Denn wem der Erlösungsgedanke in seiner ganzen Tiefe und Wahrheit sich erschlossen hat, für den wird am Ende jedes Sein, auch das in höchster Transzendenz, — zur Qual.

Der Siamesische Buddhismus geht eben über den vedisch oder theosophisch verbrämten Atta-Buddhismus weit hinaus und bildet damit den höchsten Aspekt der Erlösungslehre überhaupt.

Man kann ja einer buddhistischen Zeitschrift verschiedene Aufgaben stellen. Unsere Zeitschrift soll nicht für eine bestimmte Schule missionieren, sondern die praktischen Konsequenzen der Buddhalehre ziehen und neben dem hohen Wissen von der Erlösungslehre auch die Wissenschaft und das Wissen vom Buddhismus und über den Buddhismus sammeln, genau wie es frühere buddhistische Zeitschriften taten, im besondern die „buddhistische Welt“ und der erste Jahrgang der „Zeitschrift für Buddhismus“. Sie will vor allem den Laienbuddhismus anregen, fest begründen und einigen. Denn der Buddhismus hat eben auch in dieser Welt allerlei zu geben: nicht nur die Wenigen dieses Zeitalters auf dem kürzesten Wege aus dem Leiden heraus zu führen, sondern auch den Vielen das Leiden lindern und langsam den Weg bereiten zu helfen.

Dr. Wolfgang Bohn.

Zum Problem des Ich

Aus Majjhima-Nikayo 22; aus dem Pali übersetzt von Bhikkhu Nyanatiloka.

„Sechs Ansichtsstandpunkte (Ditthi-Athanani) gibt es, ihr Mönche; welche sechs? Da, ihr Mönche, ist der unkundige Weltling ohne Achtung für die Edlen, des Gesetzes der Edlen unkundig, in dem Gesetze der Edlen ungeschult, ohne Achtung für die guten Menschen, des Gesetzes der guten Menschen unkundig, in dem Gesetze der guten Menschen ungeschult. Und er hält von der körperlichen Form: „Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Ich (atta)"; er hält von dem Gefühl: „Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Ich"; er hält von den geistigen Gebilden: „Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Ich." Und was er gesehen, gehört, empfunden, erkannt, erlangt, erforscht und im Geiste erwogen hat, auch davon hält er: „Das bin ich, das gehört mir, das ist mein Ich." Und auch von dem Ansichtsstandpunkte: „Dies ist die Welt, dies ist das Ich; ewig werde ich sein nach meinem Tode, beständig, beharrend, keinem Wechsel unterworfen und werde in alle Ewigkeit also verbleiben," — auch davon hält er: „Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Ich."

Der kundige, edle Jünger aber, ihr Mönche, ist voll Achtung für die Edlen, kundig des Gesetzes der Edlen, in dem Gesetze der Edlen geschult, voll Achtung für die guten Menschen, kundig des Gesetzes der guten Menschen, in dem Gesetze der guten Menschen geschult. Und von der körperlichen Form — dem Gefühl der Wahrnehmung — den geistigen Gebilden —, dem, was er gesehen, gehört, empfunden, erkannt, erlangt, erforscht und im Geiste erworben hat — und auch von dem Ansichtsstandpunkte: „Dies ist die Welt, dies ist das Ich; ewig werde ich sein nach meinem Tode, beständig, beharrend, keinem Wechsel unterworfen und in alle Ewigkeit also verbleiben," — auch davon hält er: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Ich." Also erken-

nend gerät er wegen etwas nicht Vorhandenem (asati*) nicht in Erregung".

Auf diese Worte hin sprach einer der Mönche also zum Erhabenen: „Mag wohl, o Ehrwürdiger, wegen etwas objektiv nicht Vorhandenem (bahiddha-asati) die Erregung aufsteigen?"

„Das mag wohl sein, o Mönch," erwiderte der Erhabene. „Da zum Beispiel, o Mönch, denkt einer: „Ach, ich besaß es! Ach, ich besitze es nicht mehr! Ach, möchte ich es doch besitzen! Ach, ich bekomme es nicht mehr!" Und er klagt, quält sich und jammert, schlägt sich weinend die Brust und gerät in Verzweiflung. So, ihr Mönche, steigt wegen etwas objektiv Nicht-Vorhandenem die Erregung auf."

„Mag wohl aber, o Ehrwürdiger, hinsichtlich etwas objektiv nicht Vorhandenem die Erregung unterbleiben?"

„Das mag wohl sein, o Mönch", erwiderte der Erhabene. „Da zum Beispiel, o Mönch, denkt Einer nicht: „Ach, ich besaß es! Ach, ich besitze es! Ach, ich besitze es nicht mehr! Ach, möchte ich es doch besitzen! Ach, ich bekomme es nicht mehr!" Und nicht klagt er, quält sich und jammert er, schlägt sich nicht weinend die Brust, gerät nicht in Verzweiflung. So, ihr Mönche, unterbleibt hinsichtlich etwas objektiv nicht Vorhandenem die Erregung."

„Mag wohl aber, o Ehrwürdiger, wegen etwas subjektiv nicht Vorhandenem (ahattam asati) die Erregung aufsteigen?"

„Das mag wohl sein, o Mönch," erwiderte der Erhabene. „Da zum Beispiel, o Mönch, hat Einer die Ansicht: „Dies ist die Welt, dies das Ich (atta), ewig werde ich sein nach meinem Tode, beständig, beharrend, keinem Wechsel unterworfen und werde in alle Ewigkeit also verbleiben." Dieser hört nun, wie der Vollendete oder ein Jünger des Vollendeten das Gesetz vorträgt, das zur Ausrodung aller im Verharren, Feststehen und Besessensein von Ansichten bestehenden Neigungen und Triebe führt, zum Stillstand

*) Locativ von asantam (√as), das Nichtseiende, Nichtvorhandene. Neumann hat diese Stelle gänzlich mißverstanden, denn er faßt diesen Locativ des Partizipiums Präsentis auf als ein zum Nominativ paritassana gehörendes Adjectiv, da er offenbar von sati (Achtsamkeit) ableitet und noch dazu mit „unverständig" übersetzt!

aller Gestaltungen, zur Loslösung von allen Daseinssubstraten, zur Versiegung des Durstes, zur Abwendung, zur Aufhebung: zum Nirwahn. Da wird ihm zumute: „Vernichtet werde ich ja dann sein! Zugrunde gehen werde ich ja dann! Dann werde ich ja nicht mehr vorhanden sein!“ Und er klagt, quält sich und jammert, schlägt sich weinend die Brust und gerät in Verzweiflung. So, ihr Mönche, steigt wegen etwas subjektiv nicht Vorhandenem die Erregung auf.“

„Mag wohl aber, o Ehrwürdiger, hinsichtlich etwas subjektiv nicht Vorhandenem die Erregung unterbleiben?“

„Das mag wohl sein, o Mönch,“ erwiderte der Erhabene. „Da, o Mönch, hegt Einer nicht die Ansicht: „Dies ist die Welt, dies das Ich; ewig werde ich sein nach meinem Tode, beständig, beharrend, keinem Wechsel unterworfen und in alle Ewigkeit also verbleiben.“ Dieser hört nun, wie der Vollendete oder ein Jünger des Vollendeten das Gesetz vorträgt, das zur Ausrodung aller im Verharren, Feststehen und Besessensein von Ansichten bestehenden Neigungen und Triebe führt, zum Stillstand aller Gestaltungen, zur Loslösung von allen Daseinssubstraten, zur Versiegung des Durstes, zur Abwendung, zur Aufhebung: zum Nirwahn. Da wird ihm nicht zumute: „Vernichtet werde ich ja dann sein! Zugrunde gehen werde ich ja dann! Nicht mehr werde ich dann ja vorhanden sein!“ Und nicht klagt, quält sich und jammert er, schlägt sich nicht weinend die Brust und gerät nicht in Verzweiflung. So, ihr Mönche, unterbleibt hinsichtlich etwas subjektiv nicht Vorhandenem die Erregung.“

„Könntet ihr wohl, o Mönche, in den Besitz eines solchen Gutes gelangen, das ewig ist, beständig, beharrend, keinem Wechsel unterworfen, das sich in alle Ewigkeit gleich bleiben wird? Kennt Ihr wohl ein solches Gut?“

„Nein, o Ehrwürdiger.“

„Gut, ihr Mönche, auch ich kenne ein solches nicht. Könnte man wohl, ihr Mönche, einer solchen Ich-Lehre (attavada *) anhängen, durch die dem daran Haftenden keine Sorgen, Klagen, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung aufsteigen möchten? Kennt ihr wohl eine solche?“

*) „Glaube an Unsterblichkeit“ übersetzt Neumann.

„Nein, o Ehrwürdiger!“

„Gut, ihr Mönche, auch ich kenne eine solche nicht. Wenn das Ich (atta), ihr Mönche, vorhanden wäre, gäbe es dann wohl auch etwas mir Angehörendes?

„Ja, o Ehrwürdiger!“

„Oder wenn, ihr Mönche, es etwas mir Angehörendes gäbe, gäbe es dann wohl auch etwas wie mein Ich?“

„Ja, o Ehrwürdiger!“

„Da nun aber, ihr Mönche, in Wahrheit und Wirklichkeit weder das Ich (atta), noch ein dem Ich Angehörendes (attamya) vorhanden ist,*) ist daher nicht jener Ansichtsstandpunkt: „Dies ist die Welt, dies ist das Ich; ewig werde ich sein nach meinem Tode, beständig, beharrend, keinem Wechsel unterworfen und in alle Ewigkeit also verbleiben: — ist dies nicht, ihr Mönche, eine ganz vollendete Narrenlehre?“

„Wie sollte, o Ehrwürdiger, dies wohl nicht eine ganz vollendete Narrenlehre sein!“

„Sagt, ihr Mönche, sind körperliche Form, Gefühl, Wahrnehmung, geistige Bildungen und Bewußtsein vergänglich oder unvergänglich?“

„Vergänglich, o Ehrwürdiger!“

„Was aber vergänglich ist, ist das leidvoll oder freudvoll?“

„Leidvoll, o Ehrwürdiger.“

„Was aber vergänglich, leidvoll, dem Wechsel unterworfen ist, kann man davon wohl halten: Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Ich?“

„Das wahrlich nicht, o Ehrwürdiger.“

„Was es darum also, ihr Mönche, irgendwie an körperlicher Form gibt, an Gefühl, an Wahrnehmung, an geistigen Bildungen und an Bewußtsein, ob eigen oder fremd, grob oder fein, gemein oder edel, fern oder nah, von all diesem hat man der Wirklichkeit gemäß in rechter Einsicht zu erkennen: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Ich.“

„Also erkennend, ihr Mönche, wird der kundige, edle Jünger überdrüssig der körperlichen Form, überdrüssig der Gefühle, über-

*) Anupalabhamane wörtl. = gefunden oder ausfindig gemacht wird.

drüssig der Wahrnehmung, überdrüssig der geistigen Bildungen, überdrüssig des Bewußtseins. Indem er aber überdrüssig ist, wendet er sich ab und durch Abwendung wird er erlöst. Im Erlösten aber geht die Erkenntnis auf: ‚Erlöst bin ich.‘ Und er weiß: ‚Versiegt ist die Geburt, ausgelebt der heilige Wandel, die Aufgabe erfüllt, nichts bleibt übrig mehr für diese Welt‘.“

Einen solcherart geisteserlösten Mönch aber[1]) vermögen selbst die Götter mitsamt Indra, Brahma und Pajapati suchend nicht aufzufinden (und zu sagen): Hier[2]) haftet das Bewußtsein des Vollendeten.[3]) Denn schon bei Lebzeiten sage ich, ihr Mönche, ist der Vollendete nicht aufzufinden (ananvejjo). Mich nun, ihr Mönche, der ich solches lehre, solches verkünde, bezichtigen einige Asketen und Priester in unwahrer, nichtiger, falscher, unehrlicher Weise, ich sei ein Verneiner und lehre eines wirklich vorhandenen Wesens (sato sattassa) Vernichtung, Zerstörung und Untergang. Was ich eben, ihr Mönche, nicht lehre, dessen bezichtigen mich diese. Nur Eines, ihr Mönche, lehre ich, jetzt wie früher, nämlich: worin das Leiden besteht und des Leidens Aufhebung. Wenn da, ihr Mönche, andere den Vollendeten schmähen, beschimpfen oder beleidigen, so wird er dadurch nicht entrüstet, unzufrieden und mißmutig gestimmt. Und wenn da, ihr Mönche, andere den Vollendeten verehren, achten, werthalten und würdigen, so wird er da nicht etwa von Entzücken und Freude erfüllt und aufgeblasen im Geiste. Wenn da, ihr Mönche, andere den Vollendeten verehren, achten, werthalten und würdigen, so sagt sich der Vollendete: „Weil dies eben zuvor richtig bedacht wurde, darum werden mir solche Ehrenbezeigungen zuteil.“ Wenn also,

---

[1]) Den hier folgenden Text übersetzt Neumann: . . . lauernd zu versuchen wagen selbst die Indra-, Brahma und Pajapatigötter nicht: „Gefestigt ist dieses Vollendeten Bewußtsein.“

[2]) „idam“ ist hier offenbar Adverb. von der Bedeutung „hier“ und nicht zu vinnanam gehörendes Adjektiv Pronomen.

[3]) Der Kommentar sagt, daß an dieser Stelle Tathagata entweder die Bedeutung „Wesen, Geschöpf“ (satta) habe, oder vielleicht als Bezeichnung des vollendeten Mönches gebraucht sei. Trenckner hingegen hält dafür, daß dieses Wort hier im ursprüngl. Sinne gemeint sei und zwar als „ein Solcher“.

ihr Mönche, auch euch andere schmähen, beschimpfen oder beleidigen, so sollt ihr dadurch nicht entrüstet, unzufrieden und mißmutig gestimmt werden. Und wenn da, ihr Mönche, auch euch andere verehren, achten, werthalten und würdigen, so sollt ihr da nicht von Entzücken und Freude erfüllt werden und aufgeblasen im Geiste. Wenn also, ihr Mönche, euch andere verehren, achten, werthalten und würdigen, so sollt ihr euch da sagen: „Weil dies eben zuvor richtig bedacht wurde, darum werden uns solche Ehrenbezeigungen zuteil."

„Darum, ihr Mönche, gebet auf, was euch nicht angehört: das von euch Aufgegebene wird euch lange zum Heil und Segen gereichen. Was aber, ihr Mönche, gehört euch nicht an? Die körperliche Form, ihr Mönche, gehört euch nicht an, — das Gefühl gehört euch nicht an, — die Wahrnehmung gehört euch nicht an, — die geistige Gestaltung gehört euch nicht an, — das Bewußtsein gehört euch nicht an. Das gebet auf! das von euch Aufgegebene wird euch lange zum Heil und Segen gereichen."

„Sagt, ihr Mönche, wenn da ein Mensch alle Gräser, Hölzer, Zweige und Blätter in diesem Jetahaine wegholen oder verbrennen oder damit nach Belieben verfahren sollte, würdet ihr da wohl denken: Uns holt der Mensch weg, uns verbrennt er, oder mit uns verfährt er nach Belieben?"

„Nein, o Ehrwürdiger. Denn dies ist ja nicht unser Ich oder dem Ich Angehörendes."

„Ebenso, ihr Mönche, gebet auf, was euch nicht angehört, das von euch Aufgegebene wird euch lange zum Heil und Segen gereichen.

Somit, ihr Mönche, habe ich das Gesetz wohl dargetan, offenbart, erschlossen, beleuchtet, enthüllt. Was es nun da, ihr Mönche, in diesem von mir wohl dargetanen Gesetze an Mönchen gibt, die Heilige sind, Leidenschaftserlöste, Ausgelebte, die ihre Aufgabe erfüllt, die Bürde abgeworfen, ihr eigenes Heil errungen, die Daseinsfesseln zerstört haben und in rechter Weisheit erlöst sind, so gibt es für diese keine Daseinsrunde mehr, daß man sie etwa aufreizen könnte." [1])

[1]) vattam n'atthi tesam pannapanaya.

Die Mönche aber, in denen die fünf niederen Fesseln geschwunden sind: alle diese erscheinen in geistiger Welt wieder und dort erreichen sie das Nirwahn, kehren nicht mehr zurück von jener Welt.[1]) Die Mönche aber, in denen die drei Fesseln geschwunden und Gier, Haß und Verblendung abgeschwächt sind: alle diese kehren noch einmal wieder, und nur einmal zu dieser Welt zurückgekehrt, werden sie dem Leiden ein Ende machen. Die Mönche aber, in denen die drei Fesseln geschwunden sind: alle diese sind in den Strom eingetreten, den verstoßenen Welten nicht mehr ausgesetzt, gesichert, der vollen Erleuchtung gewiß. Die Mönche aber, die Gesetzesergebene oder Vertrauensergebene sind: alle diese sind der vollen Erleuchtung gewiß. Diejenigen aber, die zu mir von Vertrauen und Liebe erfüllt sind: alle diese sind des Himmels gewiß."

[1]) tasma loka übersetzt Neumann: „Zu dieser Welt."

Ich betrachte die Wohlfahrt aller Menschen als etwas, für das ich wirken muß. Asoka-Inschrift.

*

Worin besteht Religion? Darin, daß man so wenig wie möglich Leid verursacht, daß man Gutes im Überfluß hervorbringt und im Leben Liebe, Erbarmen. Wahrhaftigkeit und Reinheit in gleicher Weise pflegt. Asoka-Inschrift.

Über einen Vers des Dhammapada

Von Dr. Paul Dahlke.

„Im Menschenschoß taucht mancher auf,
Im Höllenschoß der Bösewicht
Der gute Mensch zum Himmel geht;
Gänzlich verlöschen Triebfreie“.

Vers 126.

Das ist ein ernsthafter Vers, der die ganzen religiösen Möglichkeiten, welche der Buddhismus d. h. die Wirklichkeit bietet, in Einem zusammenpreßt.

Religion ist nicht Gottglaube, sondern die Frage nach dem „Jenseits des Lebens“. Nur wo diese Frage nicht aus der Wirklichkeit heraus gelöst werden kann, setzt „Gott“ als ein religiöser Hilfsbegriff ein, dessen Notwendigkeit für gewisse Entwicklungsstufen der Menschheit wir freilich anerkennen, über dessen Natur als bloßer Stützbegriff der geistig erwachsene Mensch sich aber nicht im Unklaren bleiben darf. Die Lehre der Glaubensreligionen: daß der Mensch von Vater und Mutter gezeugt, von Gott mit einer ewigen Seele begabt wird und auf Grund dieser ewigen Seele nach dem Tode dem ewigen Leben im Himmel oder der Hölle verfällt — solche Lehre paßt nicht für geistig Erwachsene, weil sie nicht zur Wirklichkeit paßt.

Der Buddhismus, als die Religion der geistig Erwachsenen, gibt auf die Frage: „Woher stamme ich?“ die Antwort: Aus der Wirklichkeit d. h. aus der eigenen früheren Daseinsform. „Wohin gehe ich?“ — In die Wirklichkeit d. h. in die eigene, nächste Daseinsform.

„Und was ist das für eine nächste Daseinsform?“ — Mensch, das kommt auf dich selber an. Du bist Wirken, Kamma. Je nachdem Wirken in diesem Leben beschaffen ist, wird naturgemäß dein nächstes Leben beschaffen sein, nicht nur seinem Gehalt an Lust und Leid nach, sondern auch seiner biologischen Eigenart nach.

Glaub' nicht, daß damit, daß du jetzt Mensch bist, Menschtum nun dein Höriger geworden ist auf immer. O nein. Du bist nicht Mensch, sondern du bist Wirken und je nach Art und Beschaffenheit deines Wirkens richtet sich, bildet sich, ballt sich die Form, unter welcher das Wirken sich erlebt, sich auslebt. Menschtum ist nur eine der Möglichkeiten in der anfangslosen Reihe der Wiedergeburten. Soll diese bevorzugte Möglichkeit sich weiter verwirklichen, so muß sie immer wieder neu erworben werden.

„Und wodurch wird sie erworben?" — Dadurch, daß man gutes Wirken in sich fördert, schlechtes Wirken in sich zum Schwinden bringt.

„Und was ist gutes Wirken?" — Das was nicht der Selbstsucht dient. Gier dient der Selbstsucht, Haß dient der Selbstsucht, Wahn dient der Selbstsucht. Gegen sie muß man ankämpfen, sie muß man versuchen zum Schwinden zu bringen, dann wird einem würdigen Leben in der Gegenwart ein würdiges nächstes Leben entsprechen.

Kämpfst du aber nicht an, versagst du in deinem Wirken, so mag es wohl sein, daß du in unwürdiger Lebensform wieder erstehst, an den untersten Grenzen des Menschtums, ja gar außerhalb desselben; denn, so lehrt der Buddha, von den Wesen werden wenige als Menschen wiedergeboren; viel mehr werden in tierischer Gestalt wiedergeboren. Und das nicht auf Grund eines Schicksalsspruches, sondern auf Grund ihres eigenen Wirkens. Also, Mensch, lerne dieses vor allem begreifen, daß dein eigenes Wirken die Schmiede ist, in der deine Zukunft, dein nächstes Leben, dein Jenseits sich selber hämmert: Gutes Wirken gute Folge; schlechtes Wirken schlechte Folge. Wie sollte es auch anders sein.

Wie schlechtes Wirken dich nach abwärts führen kann, in tierischen Schoß, so kann gutes Wirken dich nach aufwärts führen, in himmlische Welt, wo Leben leichter, köstlicher, langdauernder sich lebt — in unerhörten Möglichkeiten, die wir nicht einmal zu ahnen vermögen, zu ahnen wagen. Aber glaube nicht, daß du hier in eine Ewigkeit dich retten kannst. „Götter, Götter" sagen die Menschen wohl und meinen etwas Ewiges. Aber Wirken ist nicht ewig und seine Folge auch nicht. Abgenütztes Wirken führt zu neuem Dasein;

davor schützt kein Götterleben, kein Indra- und Brahma-Sein. Der Samsara kreist und reißt Menschen wie Götter in seine Strudel.

Willst du Ruhe haben für immer; willst du eingehen in das Ewige, in das Todlose, so gibt es nur einen Weg: Aufhören des Wirkens, des guten wie des bösen. Wirken kann nur aufhören, wenn der Trieb zum Wirken, der Daseinsdurst aufhört. Der aber kann nur aufhören, wenn Nichtwissen, d. h. Nichtwissen über die Natur des Lebens aufhört.

Hört Wirken auf, hört Dasein auf. Denn ich habe ja Wirken nicht als Funktion eines Ich-Tuers, sondern ich bin Wirken selber. Ein solches, in rechter Einsicht, in rechtem Wissen triebfrei gewordenes Dasein das rollt freilich noch ein Weilchen fort, in der Nachwirkung der früheren Anstöße, etwa wie der Kreisel sich noch ein Weilchen weiter dreht, auch wenn keine Peitsche ihn mehr trifft, und wie die Flamme noch ein Weilchen weiter brennt, auch wenn sie keine Nahrung mehr erhält. Ist aber diese Spanne Zeit verflossen bis zu jenem Augenblick, wo der Körper natürlichen Gesetzen folgend zerbricht, dann kann aus solchem Dasein kein neues Dasein mehr keimen. Der Hauserbauer ist entdeckt, er ist beruhigt, gestillt, zum Versiegen gebracht. Der Hauserbauer ist der Daseinsdurst, der Lebenstrieb. Ist er im Wissen geschwunden, so ist zu Ende die Kette der Wiedergeburten. Kein neues Glied schließt an; kein neues Dasein folgt — nicht diesseits, nicht jenseits; nicht irgendwo, nicht irgendwie. Es ist eben das Ende, es ist das Verlöschen für immer, daher heißt es:

„Gänzlich verlöschen Triebfreie."

Das ist das Höchste was der Buddhismus d. h. die Wirklichkeit zu vergeben hat.

Die Tropennatur als Führerin zur Abkehr vom Leben

von Dr. Konrad Guenther (Univ.-Professor in Freiburg i. Br.)

Ich habe mich früher manchmal darüber gewundert, wie die Lehre des Buddha, daß alles Existierende veränderlich, mit Leid verknüpft und wesenlos sei, in der reichen Tropennatur entstehen konnte. Wissen wir doch, wie wichtig für die Entwicklung eines Menschen die Eindrücke der Umwelt sind. Und man sollte denken, daß die Lehre von der Weltabkehr eher im kalten Norden entstanden sein müßte, oder höchstens in der Wüste, dort wo die Natur dem Menschen feindlich gegenübertritt, und das ganze Leben ein mühseliger Kampf ist, das wenige, was sie geben kann, ihr abzuringen. Eine solche Natur predigt gewissermaßen Tag und Nacht, daß das Leben mit Leid verknüpft und wesenlos sei. In den Tropen aber, und nun gar im reichen Indien wirft die Natur ihre Schätze dem Menschen in den Schoß. Die Obstbäume wachsen von selbst, zerstörende Nachtfröste gibt es nicht. Die Banane, deren lange und breite saftgrüne Blätter wir auch im Sommer in unseren Anlagen finden, bringt, ohne besonderer Pflege zu bedürfen, 40 kg Früchte hervor. Damit ist aber ihre Ergiebigkeit noch gar nicht erschöpft. Der Hauptstamm freilich stirbt nach der Fruchtreife ab, aber nun erscheinen in schnellem Wuchs Nebensprossen, die bereits nach wenigen Monaten ebenfalls Früchte bringen. Im Ganzen liefert eine Banane somit über zwei Zentner Früchte.

Außer den Bananen gibt es noch eine ganze Anzahl anderer Früchte, Mangos, Mangostans, Passifloren, Durians oder wie sie alle heißen. Sie sind mehl- und eiweißhaltiger als unsere Früchte und können daher besser das Leben erhalten. Manche, wie die Papajamelone, führen sogar Pepsin und fördern die Verdauung. Dazu kommt dann als Getreide der Reis, der ebenfalls längst nicht die Arbeit macht wie unsere Feldfrüchte. Wenn ich mit meinem „Boy“ auf Ceylon durch die Dörfer ging und die Männer vor ihren Hütten hocken sah, die Arme lang über die Knie gelegt und aus großen

dunklen Augen dem Vorübergehenden nachsehend, fragte ich ihn oft, ob die Leute nichts zu tun hätten, und dann war immer die Antwort, jetzt verlange der Reis keine Arbeit. Vom Reis aber kann man leben. Die Eingeborenen essen als Zukost noch kleine gesalzene Fischchen, die das Meer überreich liefert, und haben damit genug.

Und nun die ideale Seite der Sache! Im Norden, in der halbjährigen Nacht läßt sich gut denken, daß da die Leute die Lebenslust verlieren. Sogar bei uns in Hamburg dünkt einem das Leben trübe und nicht lebenswert, wenn wochenlang der Nebel über der Stadt lastet. Ohne Sonne keine Lebensfreude! Aber die Tropen sind doch recht eigentlich das Land der Sonne! Und nun die Natur selbst! Unsere Lieder verknüpfen die wehmütigsten Stimmungen mit Recht am liebsten mit den kahlen Ästen und dem Grau des Winters. In den Tropen aber ist die Natur ewig grün. Ja, wir haben immer gelesen, daß sie dort in besonderer Üppigkeit das Auge erfreue, daß sie in Farben und im Duft schwelge. Wenn man die Schilderungen eines Haeckel liest, wird man zu der Ansicht gebracht, daß die Tropennatur an Schönheit und Pracht die unsere weit hinter sich lasse. Und nun gar in Romanen und Erzählungen! Die Begriffe „tropische Üppigkeit, tropische Farbenpracht" usw. haben sich bei uns festgewurzelt, und jeder stellt sie sich nun einfach vor, indem er die üppigste und schönste Natur, die er in der Heimat kennt, als Grundlage nimmt und sie nun um das vielfache steigert. Das ergibt ihm dann die Tropennatur.

Mit solchen eingewurzelten Vorstellungen reiste ich vor nun gerade zehn Jahren — es ist mir noch wie heute — nach Ceylon, um dort einen Winter mit zoologischen und botanischen Studien zu verbringen. Da wurde ich denn zunächst enttäuscht, als ich sah, daß das Urbild der Vorstellung durchaus nicht entsprach. Und ich bin überzeugt, daß das bei jedem Reisenden der Fall ist, dem daran liegt, vorgefaßte Meinungen an der Wirklichkeit zu korrigieren. Ich machte es mir nun zur Aufgabe, zu ergründen, was nun eigentlich das Wesen der Tropenlandschaft sei und wie für ihr Antlitz die naturwissenschaftliche Begründung herbeizubringen sei*).

*Guenther Einführung in die Tropenwelt. Erlebnisse, Beobachtungen und Betrachtungen eines Naturforschers auf Ceylon. Leipzig. W. Engelmann. 1911.

Die Tropenwelt ist so anders als unsere, daß wir die bei uns gewonnenen Vorstellungen erst abtun müssen, wenn wir sie verstehen wollen. Erst nach mehreren Wochen gewinnt man Verständnis für sie, und dann erst geht einem ihre Schönheit auf. Natürlich kommt in der Tropennatur reichste Üppigkeit zur Entfaltung, aber diese äußert sich so anders, wie bei uns, daß wir sie zunächst gar nicht „üppig" nennen wollen, ja, daß dem unbefangenen Beobachter die Vegetation in einem Steinbruch bei uns oder am Teich üppiger dünkt als die Indiens.

Der Gegensatz in der Entwicklung der beiden Vegetationen besteht vor allem darin, daß unsere Pflanzenwelt mit einer halbjährigen Winterruhe zu rechnen hat, die tropische aber nicht. Somit häuft sich bei uns im Sommer, was sich dort aufs ganze Jahr verteilt. Der Frühling ist bei uns die Zeit des frischesten Blätterentfaltens, und eine Unzahl von Pflanzen treiben gleichzeitig ihre Blüten. Ja, auch die später Blühenden folgen doch innerhalb weniger Monate. So erklärt diese Gleichzeitigkeit oder doch nur kurze Aufeinanderfolge des Blühens die Entwicklung eines Farbenreichtums in unserer schönen Jahreszeit, die in den Tropen, wo sich die Blüten auf das ganze Jahr verteilen, nicht erreicht werden kann. Auch der Duft steigert sich dadurch bei uns. Dazu kommt der Geruch der Erde beim Auftauen des Schnees und der des Waldes im Herbst beim Blätterfall. Beides fehlt in den Tropen, deren Wald außerdem die Nadelhölzer vermissen läßt, die mit ihrem Harz unserem Forst den schönsten, kräftigsten Duft verleihen.

Zweitens muß unsere Pflanzenwelt auch die Blätter in mindestens doppelter Zahl hervorbringen, als die tropische. Der Leser wird wissen, daß das grüne Blatt der Pflanze das kleine chemische Laboratorium darstellt, in welchem mit Hilfe des Sonnenlichtes aus der Luft und den Nahrungsstoffen, die durch die Wurzeln aufgesaugt werden, die organische Substanz des Pflanzenkörpers bereitet wird. Unsere Pflanzen können somit an ihrem Körper nur wenige Monate bauen, sie müssen infolgedessen wie in einer Fabrik die doppelte Zahl Arbeiter gewinnen. Daher die Blätterfülle unserer Bäume. Der tropische Baum ist viel blätterarmer als der unsere, hat aber dafür seine grünen Organe das ganze Jahr. Überall sieht man beim

tropischen Baum zwischen Stamm und Äste hindurch. Das dichte, tief schattende Laubdach einer Kastanie, der ernste Schatten des Buchenwaldes oder gar die tiefe Dämmerung des Tannenforstes ist in den Tropen nicht zu finden. Der tropische Urwald ist licht und durchsichtig, die Sonne leuchtet bis auf den Boden.

Drittens! Von unseren Pflanzen hat nur ein kleiner Teil den Kampf mit dem Winter aufgenommen, sich mit Schutzorganen versehen und Wind und Wetter getrotzt. Die meisten haben den Kampf gar nicht erst versucht. Alles Oberirdische stirbt bei ihnen im Herbst ab, und nur die Wurzeln oder gar nur der Samen warten im warmen Erdreich die Kälteperiode ab. Wenn diese Gewächse aber jedes Jahr wieder vom Boden aus wachsen müssen, können sie natürlich nicht hoch werden. Darum ist die Hauptzahl unserer Pflanzen krautartig, wir haben nur 36 eingesessene Baumarten. Auf Java allein hingegen gibt es 1500 verschiedene Baumarten, auf Ceylon sind es nicht weniger, dazu kommen noch die Lianen, die ebenfalls armesdicke Holzstämme bilden, und deren man in den Tropen bis jetzt 2000 Arten kennt, während es bei uns nur drei gibt, Efeu, Waldrebe, Geisblatt. Aus dieser verschiedenen Entwicklung erklärt sich ein neuer Gegensatz. Unsere Pflanzenwelt liegt uns in ihrem Hauptteil zu Füßen. Wir überschauen tausende von Kräutern auf der Wiese, und wenn sie blühen, gibt es eine unendliche Farbenpracht. Einen derartigen Blumenteppich haben die Tropen nicht aufzuweisen. Hier wächst alles in die Höhe. Hoch oben schaukeln im Urwald die Blüten der Bäume, dem Wanderer oft unsichtbar. Im tropischen Urwald fällt vor allem die gewaltige Holzentwicklung auf, die man bei der verhältnismäßig dünnen Belaubung der Bäume überallhin verfolgen kann. Mächtig steigen die riesigen Stämme aus dem Boden, zum Teil mit hohen bretterartigen Wurzeln verankert. Manche Bäume, wie die tropischen Feigenarten, senden aus den Zweigen neue Stämme nach unten, sodaß ein Baum einen ganzen Säulenwald bildet. Von Ast zu Ast, von Stamm zu Stamm ziehen wie dicke Seile die Lianen. So gleicht der Urwald einem riesigen Gerüst, man möchte sagen, er ist dreidimensional gebaut, während der unsere nur in die Höhe wächst. Zur starken Holzentwicklung gehört natürlich gewaltige Kraft, aber

an sie wird niemand denken, der von unseren Begriffen pflanzlicher Üppigkeit ausgehen will.

Diesen Begriffen entsprechen endlich auch nicht die Blätter. Wer sich einen üppigen Pflanzenwuchs vorstellen will, wird doch zunächst an eine Fülle grüner, saftiger Blätter denken. Die weitaus meisten Tropenpflanzen haben aber Blätter, die keinen saftigen, oft nicht einmal einen frischgrünen Eindruck machen. Sie sind wie die Blätter des Lorbeers oder Kirschlorbeers, lederartig, dick, dunkel, glänzend, lichtundurchlässig. Und die jungen Blätter, die bei unseren Pflanzen frischestgrünes Aussehen haben, sind bei den tropischen Bäumen meistens gelb, braun oder rot, sie sind aufgerichtet oder hängen in Büscheln, wie Schoten herunter. Die Ursache dieses Verhaltens liegt in der überstarken Lichtfülle der Tropen. In unserem Klima bemühen sich die Blätter, möglichst alle Sonnenstrahlen aufzunehmen, sie bieten ihnen die zarte Fläche möglichst wagrecht, wie das bei den schirmartig ausgebreiteten Zweigen der Rotbuche so schön zu sehen ist, und lassen sich von dem freundlichen Tagesgestirn ganz durchleuchten. Ein derartiges Verhalten der starken tropischen Sonne gegenüber aber würde zur Austrocknung und Verbrennung führen. Hier schützen sich die Blätter gegen allzustarke Bestrahlung durch lederartige Haut und werfen mit glatter blitzender Oberfläche die Strahlen zurück. Auch die braunen und roten Farben bezwecken die Verhinderung zu starker Durchleuchtung, und wenn die jungen Blätter in Schöpfen am Astende herunterhängen, so suchen sie durch Aneinanderdrängen sich vor der Sonne zu schützen und ebenso durch ihre Lage, in der die Strahlen sie nicht quer treffen, sondern an ihnen entlang gleiten.

Diese Art des Laubes macht nun auf unser Auge einen ganz anderen Eindruck als das unsrige. Unsere Landschaft gleicht einem mit zarten, duftigen Farben gemalten Aquarell, die tropische einem Ölgemälde. Man hat das Gefühl, daß die durchscheinenden, lichtgrünen Blätter unserer Bäume von unserem Auge aufgesaugt, die tropischen abgestoßen werden. Hier Transparent, dort Reflexion. Sieht man gar von Bergeshöhen auf einen Wald oder Palmenhaine — die Palmen sind meistens Kulturpflanzen — so zeigt sich eine glitzernde Masse, die mehr grau als grün erscheint. Und ein solcher

Anblick ermüdet unser Auge. Dazu kommt, daß die Tropenbäume individueller wirken als unsere. Jeder tritt aus dem Bilde des Urwaldes heraus, wozu noch kommt, daß die, welche junge Blätter tragen, rot leuchten, andere braun sind und wieder andere gelb. Besonders im Hochland von Ceylon wirkt der Wald unendlich abwechslungsreich. Baumkuppel hebt sich von Baumkuppel ab, viele sind in anderen Farben, und jede tritt in der klaren Luft der Höhen mit unerhörter Plastizität hervor. Auch dieser Anblick, so verblüffend schön er ist, ermüdet das Auge bald. Bei uns sieht man über weite gleichmäßig grüne und gedämpfte Flächen, die Töne laufen allmählich ineinander über, wir fassen leicht ein Gesamtbild. In den Tropen bleibt das Auge an den Einzelgestalten hängen, hier könnte man wirklich sagen: „Man sieht den Wald vor lauter Bäumen nicht."

Somit sind wir zu dem gekommen, von dem wir ausgegangen sind, und wissen es nun: gerade die Tropenlandschaft ist geeignet, einem tiefen Gemüt den Gedanken der Abkehr vom Leben einzugeben. Denn sie ermüdet bei aller ihrer Pracht, ja diese Empfindung kann sich bis zum Unbehagen steigern. Und auch der Reichtum der Tropen mußte zu der Erweckung eines solchen Gedankens beitragen. Wer in Armut lebt, erhofft vom Leben vieles und seine Phantasie sieht in ihm um so größere Schätze, je weniger sie ihm zugänglich sind. Der Reiche hingegen, der bereits alles genossen hat, kommt leicht zum Überdruß, ihm winken keine geheimnisvollen, goldenen Berge mehr. Vom reichsten Fürsten auf der Höhe seines Glückes, von Salomo stammen die Worte: „Es ist alles eitel, es ist alles ganz eitel!"

Ich könnte mir gut vorstellen, daß der Buddha auf der Höhe eines Berges stand und über die glitzernde Landschaft schaute. Und sein Auge ermüdete. Da bildeten sich ihm die Worte:

„Wer mit erkenntnisreichem und ernstem Geiste
Der Eitelkeit hat entsagt,
Sieht von erklomm'ner Höhe der Weisheit
Unter sich tief die Toren. Er blickt
Lächelnd auf den sich mühenden Haufen
Wie von des Berges Gipfel ins Tal."

Ein Blütenstrauß

Buddha-Gaya

1. (Majjhimanikayo, 36. Suttam:)

„Indem ich nun so forschte, wo das Glück sei, und nach dem unübertrefflichen Weg zum Frieden suchte, da kam ich, während ich im Lande Magadha von Ort zu Ort wanderte, nach Uruvela, der Heerstadt. Da sah ich ein reizendes Fleckchen Erde, einen lieblichen Wald und einen klar dahinfließenden Fluß, gute Badegelegenheit bietend, und ganz entzückend und auf allen Seiten Wiesen und Dörfer. Da kam mir der Gedanke: Entzückend wahrlich ist dieser Fleck Erde; heiter ist der Waldesgrund, der Fluß strömt hell dahin, zum Baden geeignet, erfreulich, und rings umher liegen Wiesen und Felder. Das genügt wohl einem Askese begehrenden edlen Sohn zur Askese. Und ich ließ mich dort nieder, indem ich dachte: Passend ist dieser Ort zur Askese."

2. (Buddha-Carita. V. 1025 ff., übersetzt von Th. Schultze.)

Der Bodhisatva wandert einsam weiter und nahm den Weg zu jenem Baum des Heiles, in dessen Schatten er vollenden könne sein Streben nach vollkommener Erleuchtung. Auf offenem, ebenen Grund bedeckt, mit weichem und zartem Rasen ging er vorwärts gleichwie ein Löwe, Schritt vor Schritt, indessen weithin die Erde unter seinem Fuß erbebte.

3. (Die Reise des Prinzen Waldemar nach Indien in den Jahren 1844—46, S. 153 ff.)

Hier sah Prinz Waldemar auch zum ersten Mal den Gangesstrom. Sein erster Gang war zu dessen Ufer gerichtet, der zweite nach den berühmten Ruinen von Buddha Gaya, etwa eine Meile von dem heutigen Gaya entfernt.

Das Hauptgebäude bildet ein großes Quadrat von Backsteinen, in welchen auf allen vier Seiten Hautreliefs, Meisterwerke der alten orientalischen Kunst, eingehauen sind. Die Figuren, mit großer Sorgfalt und genauer anatomischer Kenntnis, gearbeitet, zeigen in ihrer Haltung mehr Geschmack als die egyptischen und mehr Ak-

tivität als die griechischen, doch stehen sie den letzteren an Schönheit, Verhältnis und Schärfe der Linien nach. Der Turm, welcher sich über dem Hauptgebäude erhebt und das ganze Quadrat einschließt, verjüngt sich nach obenhin und endet in einer säulenartigen Spitze mit runder vorstehender Basis; an den Seiten befinden sich reiche Gruppen in Basrelief mit Geschmack und Kunst ausgeführt. Den Eingang zu diesem Turme bildet ein verfallenes Tor, zu welchem man auf einer ebenso verfallenen Treppe gelangt. Ringsum haben sich mit der Länge der Zeit große Schuttmassen angehäuft, wodurch das Ganze sehr viel von seinem Ansehen verliert.

Jetzt steht der Tempel, dessen Architektur von der aller andern Bauwerke der Umgegend sehr verschieden ist, und der auch älter als diese zu sein scheint, verlassen da und ist so zerfallen und durchlöchert, daß man sich fast wundern muß, ihn noch aufrecht zu sehen. Neun Jahrhunderte sind dahin gerollt, seit die Kniee der Betenden sich vor diesen Altären gebeugt haben. Jetzt ist er nur noch Aufenthalt für Fledermäuse und Schlangen. Der Buddhaglauben kann in dieser Gegend als völlig erloschen betrachtet werden, und nur aus fernen Teilen des Landes sollen noch gelegentlich Pilgerscharen kommen, um seine Monumente zu besuchen.

4. (Köppen, Die Religion des Buddha. 1857. Bd. I. S. 92.)

Die Ruinen von jenem Buddha-Gaya, in dessen Umgebungen Gautama sechs Jahre lang als Asket gelebt, erheben sich nordöstlich von der heutigen Stadt Gaya am linken Ufer des Niladschan, eine Tagereise südlich von Patna, eine wüste Schutt- und Steinmasse. Die ungeheure Menge von Steinbildern, welche sechs bis acht Stunden im Umkreise gefunden werden, zeugen noch jetzt von der einstigen Heiligkeit des Ortes. Noch steht, wenn auch oft neu gepflanzt, jener Feigenbaum, unter welchem sich der Bodhisatva zum Buddha verklärt hat, noch jener „Thron der Intelligenz“, auf welchem alle Buddhas der drei Zeitalter gesessen haben und sitzen werden, zahlreiche Asketen siedeln an der Stätte, die von gläubigen Buddhisten noch jetzt für den Nabel der Erde gehalten und durch Wallfahrten und Missionen geehrt wird.

In der Zeit, in welcher die oft genannten chinesischen Pilger (Fahian und Hiuentsang) den Ort besuchten, erhoben sich daselbst

weitläufige geistliche Etablissements. Bei jedem Schritte ragt eines derselben, stößt man auf heilige Denkmäler, Klostertempel und Türme. Der Bodhibaum, in den Tagen des Buddha angeblich zweihundert Fuß hoch, war damals (um 600 n. Chr.), durch die Ruchlosigkeit der Ketzer, die ihn öfters umgehauen und verstümmelt hatten, auf den vierten Teil seiner einstigen Höhe reduziert worden. Auf dem Hof des Hauptklosters sah man den Thron oder Diamantensitz.

5. (Neumann in Reden B. Bd. I. 1896. S. 271, Anm.)

Die Umgebung von Benares, wald- und wasserreich, ist flach; doch sieht man da und hier anmutige kleine Erd- und Steintumuli, von mächtigen Bäumen und Baumgruppen umstanden. Eine Tagreise südöstlich liegt die uralte Gayastadt, an der freundlichen hellen Gaya, die heute Phalgu genannt wird; ein schöner Spaziergang den Fluß entlang führt zu dem berühmten Tempel des Dorfes Buddha Gaya. Ureli, einst Uruvela, ist einen Tagemarsch weiter nach Süden gelegen, drüben am rechten Ufer, an einem Knie der hier Lilanja, früher Neranjara genannten mittleren Gaya.

Die Landschaft mit ihren schattigen Auen und weiten Wiesen und sanft bewaldeten Hügeln und Felsen im Hintergrund erinnert, bei auffallend zurücktretender Tropenvegetation, an die untere Maingegend.

6. (Fürst Esper-Uchtomski in Grünwedel—: Mythologie des Buddhismus etc. 1900. S. 24 ff.)

Buddha Gaya wird einst als Magnet dienen, der alle in der weiten Welt zerstreuten Anhänger um sich gruppieren kann. Gerade dieses Denkmal ist es, dem zwei Drittel Asiens seit vielen Jahrhunderten in treuem Andenken an Buddha huldigen, trotz allen Widerstandes von seiten des Brahmanismus und des Islam.

Der Tempel, der auf dem Platze errichtet worden ist, wo dem allerherrlichst Vollendeten endlich das höhere Licht in der Seele aufging, übt schon seit mehr als dreieinhalb Jahrtausenden auf die Jünger Buddhas seine Anziehungskraft aus.

Der unter König Asoka neu errichtete Tempel erhob sich während des Mittelalters und noch in unserer Zeit zu wiederholten Malen aus den Trümmern. In den letzten Jahren haben die Engländer

sogar einer allerdings ziemlich kunstlosen Restauration der Heidentempel der Vorzeit mehr Aufmerksamkeit geschenkt. Bei Buddha-Gaya unternommene Nachforschungen haben den Beteiligten die Überzeugung beigebracht, daß in den Mauern des Hauptdenkmals wahrscheinlich der „diamantne Thron des weißen Fürstensohnes" und Bruchstücke der ersten Statue desselben eingemauert sind, welche Statue der Legende nach aus folgenden acht Kostbarkeiten hergestellt worden ist: aus Kristall, Perlen, Elfenbein, Korallen, Rubinen, Saphiren, Amethysten und Smaragden.

7. (Edmund Hardy: König Asoka. 1902. S. 51.)

Unfern von den Barabarhöhlen nur etwa 20 e. M. weiter nach Süden erhebt sich der berühmte Tempel von Buddha-Gaya und hinter ihm auf einer Terrasse der Bodhi- oder Bo-Baum, unter welchem Gautama saß, als ihm die höchste Erleuchtung aufging.

Der Tempel, um 150 n. Chr. errichtet, über der kleinen Kapelle, die Asoka östlich vom Baum erbaut hatte, (von Hiuen-Tsang, dem chinesischen Gewährsmann Vihara genannt,) erfuhr die letzte Restaurierung in den Jahren 1881—82 durch die britische Regierung.

Die jetzige Höhe beträgt 53,68 m. Der Tempel ist, wie er sich nunmehr dem Auge darstellt, durch die Stuckbekleidung modern von oben bis unten. Auch an der Stelle des alten Baumes, der teilweise den Restaurierungsarbeiten, teilweise den Liebkosungen von ceylonesischen und burmesischen Pilgern erlegen ist, blüht seit 1885 ein neuer. Dies hindert aber nicht, daß fortwährend die Buddhagläubigen mit den Gefühlen der höchsten Ehrfurcht dem Orte nahen; und wie die Zukunft schwerlich etwas daran ändern wird, so finden wir den Kultus von Buddha-Gaya auch in vergangenen Tagen bezeugt, fast bis in das Jahrhundert nach Buddhas Tod.

8. (Graf Hermann Keyserling, Das Reisetagebuch eines Philosophen. 1918. Bd. I. S. 313.)

Buddha-Gaya. An dieser heiligsten Stätte des Buddhismus weht eine wundersame geistige Luft. Es ist nicht die Atmosphäre des Buddhismus als solche, wie ich sie vorgestern erst in Sarnath gespürt, nicht die der Andacht überhaupt wie am Ganges oder zu Rameshvaram, auch nicht jene Stimmung der Weihe, welche jedes große Denkmal umgibt, es ist der eigenste Geist einer Stätte,

wo ein bestimmter Mensch von einzig dastehender Größe sich selbst gefunden hat. In erster Linie ist es gewiß die Tatsache, daß Buddha eben hier im Schatten des Bodhibaumes, der heute noch grünt, seine Erleuchtung fand, — eine Erleuchtung von solcher Intensität, daß sie fort und fort in Millionen von Seelen nachleuchtet. Dann stellt Buddha-Gaya eine historische Menade dar, so ausschließlich, wie nur ganz wenige Stätten dieser Welt; ich wüßte nur noch Delphi zu nennen. In einem künstlichen Tale abgeschlossen, ruht das Heiligtum, eine Welt für sich, in der jedes an die großen Tage von einst gemahnt; der Tempel, die Steinzäune, die Dagobhas, alle stammen noch aus Asokas Zeiten. Endlich tragen die Pilger dazu bei, daß die verklingenden Schwingungen immer wieder aufleben. Buddha-Gaya liegt fernab von den Reichen, in denen der Buddhismus heute blüht, nicht viele wallfahrten her. Die aber, welche den weiten Weg nicht scheuen, meinen es ernst; bloß Neugierige kommen nicht. Heute weilen einige Birmaner, ein paar Japaner und ein Dutzend Tibetaner hier; alle tief durchdrungen davon, was Buddha-Gaya für die Menschheit bedeutet, und so vibrieren ihre Seelen in Harmonie mit der Stätte selbst. Tiefer, heiligster Friede waltet hier, alle Stimmen dämpfen sich von selbst und die alten Bäume flüstern sich leise, leise ihre großen Erinnerungen zu.

Buddha-Gaya ist für mein Gefühl der heiligste Ort der ganzen Erde. (Dr. W. B.)

Wie in finsteren Räumen das Licht einer Lampe die Farben der Gegenstände aufhellt, so leuchtet allen Menschen, welchen Standes sie auch sein mögen, das Licht der Weisheit, wenn sie sich ihr zuwenden. Ein Einsiedler kann das Ziel verfehlen, und ein Weltmann kann ein Weiser werden. Fo-sho-hing-tsan-king.

Mitteilungen des Bundes für buddhistisches Leben

Als 1914 bei Kriegsbeginn die öffentliche Tätigkeit des B. f. b. L. fast völlig eingestellt werden mußte und auch die junge Zeitschrift nicht mehr erscheinen konnte, waren der Vorstand des Bundes wie Herausgeber, Verleger und Mitarbeiter der Zeitschrift der sicheren Hoffnung, daß es sich nur um eine kurze Unterbrechung handeln konnte. Heute, da es uns trotz ungeheuerster Schwierigkeiten möglich wird, ein neues Jahr der buddhistischen Arbeit zu beginnen, hat sich ein Zeitraum von 5 unendlichen Jahren zwischen uns und die Hoffnung jener Tage geschoben. Dieselbe Zeit der Not und des unermeßlichen Elends, die uns auch von Freunden getrennt hat, die wir heute, bemüht die alte Gemeinde wieder zusammenzuscharen, nirgends mehr finden können, die im Dienst ihres Landes den Tod erlitten haben. Es sind viele, um die wir klagen. . . .

Daß wir in diesem Zeitraum, der jede Propaganda lähmte und alle öffentliche Tätigkeit unmöglich machte, doch mit vielen unserer Mitglieder in innerlicher Verbindung blieben, daß wir weiterhin Bücher, Drucksachen und Broschüren versandten, jede Anfrage mit aller Teilnahme beantwortet haben, dieses Bemühen den heiligen Funken nicht verlöschen zu lassen, sehen wir heute von unerwartetem Erfolg begleitet: Ganz am Beginn unserer Tätigkeit stehend, finden wir Zustimmung und freudige Gefolgschaft von nah und fern. Und wir wollen an dieser Stelle und mit dem Gruße Buddhas alle von Herzen willkommen heißen und ihnen danken, denen, die aus früherer Zeit uns innerlich nah geblieben sind wie jenen, die ihr Weg das erste Mal zu uns geführt hat.

Wenn wir die Neuorganisation des Bundes in die Wege leiten und, in äußerstem Widerspruch zu den Verhältnissen des Tages, auch die Zeitschrift wieder ins Leben rufen, ist es mehr als die Fortsetzung einer unterbrochenen Tätigkeit. Es ist ein neuer Entschluß, der Sehnsucht, die nach Stille und Selbsterlösung geht, in schwerem Kampfe abgerungen. Denn wir sehen seit jenen Tagen, da aus Schützengraben und Lazarett, aus Verlassenheit und schmerzlicher Trauer der Heimat Frage um Frage uns zukam, — wir sehen seit jenen Tagen das Leid noch höher gestiegen, hoch bis zu der Flut eines Meeres, darin alles zu versinken droht. Was könnte da bleiben als dieses eine: helfen zu wollen?! —

Daß diese Hilfe, um möglich zu sein, so vieler äußerer Mittel bedarf, daß

sie vor allem eine Grundlage im Materiellen bedingt, dies machte jenen Entschluß noch besonders gewichtig. Es ist uns eine große Freude mitteilen zu können, daß unsere — allerdings ausgedehnte — Propagandatätigkeit, mit der wir um die Mitte des November begonnen haben, von einem für die kurze Zeit bedeutenden Erfolg begleitet war: sowohl was den Stand der Mitgliederzahl als das Zeitschriftabonnement betrifft. An Spenden und Beiträgen gingen uns in eben diesen kurzen Tagen gegen 9000 Mark zu wir wollen nicht verfehlen, auch hier den Spendern im Namen der Gesellschaft noch einmal herzlichst zu danken. Da es uns außerdem bereits gelungen ist, rege und sympathische Verbindungen mit einem Teil des Auslandes herzustellen, dürfen wir der weiteren Entwicklung des Bundes und seiner Zeitschrift hoffnungsvoll entgegen sehen, zumal wir überzeugt sind, daß die Mitarbeit unserer Mitglieder uns wesentlich unterstützen wird.

Dem Zweck einer Verbreitung der Lehre, wie der Bund sie beabsichtigt, sollen (abgesehen von der Tätigkeit der Ortsgruppen, über die unten Näheres gesagt werden wird) vor allem Vorträge über buddhistische Religion, Kunst und Literatur dienen; diese Vorträge sollen in allen größeren Städten Deutschlands stattfinden.

Als Mitarbeiter sind die besten Kenner der Lehre im In- und Ausland gewonnen. Die Ausstattung der Zeitschrift entspricht den Verhältnissen. Es ist beabsichtigt der Rubrik der „Mitteilungen des B. f. b. L." einige Spalten anzureihen, darin Mitglieder und Interessenten ihre Ansichten, Pläne, Erfahrungen einander oder der Allgemeinheit mitteilen mögen. Wir bitten Mitglieder, die etwas zu sagen haben, was für weitere Kreise von Interesse scheint, Manuskripte für den Sprechsaal uns einzusenden. Späterhin sollen die Mitteilungen, die nur den Bund als solchen betreffen, als Anhang und von der Zeitschrift gesondert erscheinen, damit für diese ein immer größerer Leserkreis in Betracht kommen kann. Daß der Bezugspreis im Vergleich zu dem früheren wesentlich erhöht werden mußte, ist bedauerliche, doch unumgängliche Notwendigkeit. Da wir trotzdem den Zeitumständen entsprechend mit Unkosten stark überhäuft sind, bitten wir Mitglieder und Interessenten, deren Gesinnung und finanzielle Lage es möglich machen, uns durch freiwillige Beiträge weiterhin entlasten zu wollen.

Die im Frühjahr 1914 begonnene Herausgabe der Taschenbibliothek, die als eine Folge buddhistischer Betrachtungen und Übersetzungen gedacht war, mußte mit Nummer 5, wie die Zeitschrift, plötzlich abgebrochen werden. Wir beabsichtigen baldige Fortsetzung und weiteren Ausbau der Sammlung und werden Näheres in den folgenden Nummern mitteilen.

Ein Hauptziel seiner Bestrebungen sieht der Vorstand des Bundes in der Gründung von Ortsgruppen. Denn was er als Erfüllung fleißigen und treuen Bemühens erhofft: die allmähliche Einführung der buddhistischen Wahrheiten in das Abendland, um allen denjenigen Buddhas milde Lehre zu bringen, die sich bewußt oder unbewußt nach ihr sehnen — diese große Arbeit kann

natürlich nur dann geleistet werden, wenn sie von verschiedenen Punkten aus und mit Unterstützung vereinter Kräfte erfolgte. Die Ortsgruppen sollen unter Leitung eines Vorsitzenden nach den im allgemeinen gegebenen Richtlinien aus sich heraus arbeiten und so jenem großen Zwecke dienstbar werden; zugleich aber auch die verstreuten Mitglieder sich gegenseitig nahebringen und ihnen in gemeinsamem Zusammenschluß Stütze und geistige Anregung bieten. Auch wo die geringe Mitgliederzahl eine Ortsgruppengründung im eigentlichen Sinne vorderhand nicht möglich erscheinen läßt, könnte ein Zusammenschluß, etwa in der Form eines wöchentlich stattfindenden Abends mit Vorlesungen und Diskussion erfolgen.

Natürlich sind wir in dieser Hinsicht auf die Hilfe unserer Mitglieder angewiesen, ja überhaupt von ihr abhängig. Denn gerade in diesem Punkte ist das Echo, das unserem Aufruf zurückhallt, alles; wir können nur eine Anregung geben, da wir durch die räumliche Trennung zu sehr beschränkt sind. Aber wir haben die feste Überzeugung, daß unsere Mitglieder auch in eigenem Interesse uns hierin gern und freudig unterstützen werden besonders durch Angabe der Adressen aller Interessenten; auch daß sich jeweils ein Vorstand für die Leitung finden wird, der die Mühe der Organisation auf sich nimmt. Gleichzeitig bitten wir auch Adressen vom Ausland, wenn möglich, uns vermitteln zu wollen, da wir, wenn auch nach Friedensratifizierung die Trennung der einzelnen Völker zum Teil noch fortbestehen wird, doch für einen späteren nicht allzu fernen Zeitpunkt die Möglichkeit freundschaftlicher geistiger Zusammenarbeit wieder erhoffen.

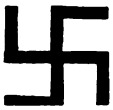
Die erste Ortsgruppengründung, und zwar die der Hauptgruppe München, soll gegen Ende Februar erfolgen. Es ist für diesen Abend neben Vorträgen über die Lehre, Darbietung buddhistischer Kunst und Literatur durch berufene Kräfte vorgesehen. So hat z. B. der bekannte Schauspieler Karl Zistig vom Frankfurter Neuen Theater den Vortrag buddhistischer Dichtung in liebenswürdigster Weise übernommen. Wir werden in der nächsten Nummer der Zeitschrift zugleich mit der Veröffentlichung des Programmes Einladung ergehen lassen und hoffen auf eine rege Beteiligung. Ausführlichen Bericht über den Verlauf des Abends wird die Märznummer bringen.

Zum Schlusse möchten wir noch darauf hinweisen, daß die Einteilung dieser Nummer der Zeitschrift für alle folgenden maßgebend ist: die Mitglieder werden die den Bund betreffenden Nachrichten stets in dieser Rubrik mitgeteilt finden. Wir bemerken ferner, daß beliebig viele Prospekte zu Propagandazwecken zur Verfügung gestellt werden und daß wir auf Wunsch auch kleinere Broschüren umsonst oder gegen geringe Vergütung versenden. Besonders möchten wir aufmerksam machen auf unser Inserat in dieser Nummer, betreffend Gelegenheitskäufe wertvoller buddhistischer Werke wie auch der in Einzelnummern bereits vergriffenen Zeitschrift von 1914. Auch sind wir zur Lieferung aller buddhistischen Bücher zu Buchhändlerpreisen

gerne bereit. Selbstverständlich fließen alle Überschüsse aus dem Verkauf der Kasse des Bundes zu.

Wir schließen mit der Hoffnung eines segensreichen Wirkens, unterstützt durch die freudige und bewußte Mitarbeit unserer Mitglieder. Es kann ja nicht ausbleiben, daß schon durch die geistige Verbindung einer Menge von Menschen, die eine Sehnsucht bewegt und ein Wille zum Guten, daß durch diese geistige Verbindung ein starkes Karma gesät wird, das früher oder später seine segensreiche Wirkung entfalten muß.

Als Ehrenmitglieder freuen wir uns Bhante Nyanatiloka und Dr. Dahlke begrüßen zu können.



Alle Wesen sehnen sich nach Glückseligkeit; darum umfange mit deinem Erbarmen alle Wesen. Mahavamsa.

*

Es ist unrecht, den zu überwältigen, der das Mitleid anfleht.
Lalita-Vistara.

*

Wie viele Lebewesen es immer geben mag, ob sie nun schwach oder stark, lang, groß, von mittlerer Gestalt oder klein und winzig sind, ob sichtbar oder unsichtbar, ob bereits geboren oder vor der Geburt stehend: Glückselig mögen alle Wesen sein! Metta-Sutta.

*

Wenn wir wissen, daß wir Unrecht begangen haben und uns weigern, dies zuzugeben, so machen wir uns einer Pflichtverletzung schuldig. Pratimoksha.

*

Wovon immer ich denke, daß es recht ist, das wünsche ich in die Tat umzusetzen. Asoka-Inschrift.

Weltschau

Buddha-Abend im Berliner Lessingmuseum. Zum Besten der notleidenden Wiener Kinder las am 15. Dezember Walther von Eynern Buddhalegenden im Vortragssaale des Lessing-Museums vor einem in Anbetracht des guten Zweckes leider nur kleinen Kreise von Zuhörern vor. „Im ersten Teil gab der Vortragende," wie die „Germania" berichtet, „einen kurzen Überblick über Buddhas Lehre und illustrierte sie im zweiten Teil durch wahrhaft künstlerischen Vortrag der von ihm selbst verfassten und verarbeiteten Buddhalegenden. Als Proben dieser buddhistischen Lyrik sind wohl „Buddhas Geburt", „Das Leiden", „Das Mädchen und der blinde Greis" anzusprechen. Die Qualität des Vortrages und der Zweck der Veranstaltung hätte wohl einen reicheren Besuch verdient." — Die „Deutsche Zeitung" vom 20. Dezember knüpft daran einige Phrasen, wie sie immer und immer wieder von solchen vorgebracht werden, die noch nicht tiefer in das Wesen der Lehre eingedrungen sind — und gerade „Deutsche Zeitungen" hätten dies beim „Buddhismus" als einziger arischer Welt- und Kulturreligion besonders nötig. Sie schreibt u. a.: „In den Dichtungen kam der Gedanke des Lebensleids und dessen Überwindung in oft schönen poetischen Bildern zum Ausdruck. Daß nicht alles von gleicher Tiefe des Denkens war, liegt in dem Wesen einer doch nur auf Naturanschauung und Lebensgefühl sich gründenden Weltanschauung. Wir selbst stehen einem Neu-Buddhismus ablehnend gegenüber. Für Müßiggänger und Schwätzer mag das Nirwana, von dem der Buddha Gotamo selbst nicht sagen konnte, was es eigentlich sein sollte, ein verlockendes Ziel sein. Forderung der Zeit ist nicht die sich selbst genießende Abkehr vom Leben, sondern Arbeit für unser Volk." —

„Auf Buddhas Spuren". Wie sich die „Elegante Welt" ein Wandeln „Auf Buddhas Spuren" vorstellt, zeigt uns ein Artikel dieses Titels in der Nummer vom 19. Dezember dieses Berliner Blattes von Wilhelm Clobes, der durch Bildnisse der Opernsängerin Ilona von Montágh, der Wiener Tänzerin Loe Maria Ley, der „indischen" Tänzerin Tacka-Tacka und der Schauspielerin Melitta Ferrow, jede dieser Damen vor einer japanischen Buddhastatue stehend, illustriert ist. Es heißt darin u. a.: „Auf Ceylon, wenn ich nicht irre, finden sich zwei Reliquien des grossen asiatischen Gottsuchers. Einmal sein Zahn. Dann seine Fußspur. Beides natürlich Gegenstände allgemeiner frommer Verehrung. Daß Buddhas Fußspur neuerdings auch bei uns „entdeckt" wurde,

sei heute festgestellt. Sie führt bis in die Salons unserer Damen von Welt .... Seelenwanderungsprobleme werden erörtert. Zwischen der Mode von morgen und dem Tanzstern von gestern wird das Thema vom „irdischen Jammertal" angeschlagen. So wie es angesichts der heimatlichen Höhen des Himalaya Buddha von den alten Philosophen erfuhr, daß das ganze Leben ein Leidensweg sei. Auf diesem Leidensweg die Dornen in Blüten zu verwandeln, sollte unser eigenstes Streben sein. Tacka-Tacka, Loe Maria Ley, Lisa Kresse, Sent Mahesa u. a. haben uns durch ihre orientalischen Tanz-Kreationen den Weg gezeigt. Noch manche verspricht, uns einmal indisch oder japanisch zu kommen und huldigt im exotischen Tanz dem pagodenhaften, göttlichen Buddha. Bei solchen Betrachtungen mag das Bild Buddhas wie ein mahnendes Memento und eine tröstliche Hoffnung zugleich wirken. Zumal in einer geschmackvollen Umrahmung von Stoffen, Vorhängen und Teppichen. Im diskreten Schimmer einer antiken Lampe ... kann das Geheimnisvolle .... des Daseins seine Erörterung finden. Als nachdenksame Betrachtung zwischen Fünfuhrtee und dem nächtlichen Besuch des Klubs ... Der kluge, schlitzäugige Buddha, um dessen eigenartige Physiognomie und dessen rundliches Bäuchlein sich übrigens an festlichen Tagen frische Blütenzweige ranken mögen, mag uns daran erinnern, daß es die Kura (Schatzhaus des Japaners) ist, in der der kunstverständige uns nahestehende Japs seine Gäste mit den ausgewählten Kunstwerken bekannt macht u. s. w." Und da sage noch einer, daß der Buddhismus keine „lustige" Religion ist! —

Vom „Geheimbuddhismus". In Nummer 24 des in Hamburg erscheinenden „Vortrupp" kommt der berühmte Verfasser von „Hellmuth Harringa" Hermann Popert, in einem Aufsatz „Wie ich die Theosophie sehe", auch wieder einmal auf den sogenannten Geheimbuddhismus zu sprechen. So heißt es dort u. a.: „Soviel ich sehe, ist die Theosophie indischen Ursprungs, mir scheint, daß sie sich in Europa zunächst als eine Lehre gegeben hat, deren Kenntnis das Vorrecht eines engeren Kreises von Eingeweihten im Buddhismus und im Brahmanismus war. Jedenfalls trug das Buch, durch das ich zuerst, im Jahre 1889, mit diesen Dingen bekannt wurde, den Titel „Die Esoterische Lehre oder Geheimbuddhismus" (von A. P. Sinett, Übersetzung aus dem Englischen, Leipzig 1884). Heute gibt es ja eine sehr umfangreiche theosophische Literatur u. s. w. Es folgt nun eine zwölf Seiten lange Erörterung theosophischer Probleme und ihrer Einstellung auf die Gegenwart. —

Paul Goehres „Neue Religion". Arthur Bonus kommt im elften Heft der „Neuen Rundschau", Berlin, bei einer Besprechung des vielerörterten Goehre'schen Werkes u. a. auch auf den Buddhismus kurz zu reden. Wir wollen die betreffenden Stellen hier wiedergeben: „Paul Goehre hat einen im wesentlichen schon vor dem Kriege geschriebenen „Versuch einer Religion des modernen Menschen" bei Grunow in Leipzig ausgehen lassen: „Der unbekannte Gott" .... Es gibt einen noch erwachseneren Zu-

stand der Religion, noch unjugendlicheren, als den des unbekannten Gottes, nämlich die Religion ohne Gott, wie sie im Buddhismus vorliegt.

Da Goehre gern die endgültig gesicherte Form der Religion feststellen will — wie alle Rationalisten sich stets um das endgültig Letzte, eben das absolut „Vernünftige" bemüht haben — so mußte er zu dieser Form der Religion übergehen. Da er aber für sie persönlich noch nicht reif ist, — auch er immer noch viel zu jugendlich für das endgültig letzte Wort, — so hilft er sich mit einem tollen Gewaltstreich (den freilich andere, wie Stimmel, aus ähnlichen Systemnöten vorgemacht haben):

Nämlich: „Die zweite Feststellung, die wir machen müssen, ist die, daß alle bisherige Religion Gottreligion war." — Ein Gott oder mehrere. Halt, halt! Nicht so schnell! Soll denn die eine Hälfte der Menschheit unerhört im Orkus versinken? Die tieffromme, ernste, versunkene Religion des Buddhismus?

Nichts da! „Der Buddhismus ist überhaupt nicht Religion, sondern Verzicht auf Religion. Er verneint alles Leben, allen Wert, es zu leben, sowie alle Kräfte und Geheimnisse hinter ihm. Er verneint damit auch die Religion, hebt sie auf, verseichtet (!) sie in ein Gefühl widerstandslosen Geschehenlassens aller Dinge. Und also steht fest: alle bisherige Religion war Gottreligion."

Das nenne ich entschlossen! . . . . Wenn ich die ungefähre Hälfte aller höheren Religion für Nichtreligion erkläre, so ist allerdings nur die andere noch Religion . . . . Nein, es steht gar nicht fest! Fest steht nur, daß das Dasein dieser Religion die Theorie Goehres umstößt.

Vielmehr ist Religion ohne Gott und Tat die genauest nächste Altersstufe gleich hinter der Religion des unbekannten Gottes und des Vernunfthandelns.

Erst handelt man aus Sturm und Drang und aus nächster Gottnähe . . . . und daher kommen alle großen Jugendreligionen. Dann wird man älter und handelt aus Vernunft und Gottferne, aus Wissenschaft und Tatsachenehrfurcht — und das sind die Religionen ferner Sehnsuchtsgötter und des unbekannten Gottes. — Schließlich handelt man überhaupt nicht mehr; man sucht nicht mehr den unbekannten Gott, sondern das Unbekannte überhaupt, das Unbestimmte, Unbestimmbare — Nirwana: „Ich freue mich des Sterbens nicht, / Ich freue mich des Lebens nicht, / Geduldig wart ich ab die Zeit / Gleichwie der Löhnling seinen Lohn." (Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhos, übersetzt von Karl Eugen Neumann).

Die dritte Voraussetzung, die Goehre macht, ist die, daß Religion „eine besondere Art menschlicher Veranlagung und nur einem Teile der Menschen eigentümlich" sei . . . .

Hier ist die Bedeutung der Goehre'schen „neuen Religion" als eines Rückzugsgefechts auf der Flucht mit Händen zu greifen.

Unter welchen Bedingungen, scheint er zu fragen, ist mir Religion, wie ich sie nötig habe, Gottreligion, noch erlaubt?

Jetzt sieht man näher, weshalb er dem Buddhismus den Charakter der Religion absprechen mußte. Wenn der Buddhismus Religion wäre, so wäre offenbar er das letzte Wort. So hülfe auch die „Feststellung" von der religiösen Veranlagung des Menschen dem Verfasser rein gar nichts, er müßte dann die Gottreligion aufgeben und zum Buddhismus übergehen, der aus ähnlichen Gründen auch schon modern zu werden anfängt . . . .

Die Moderne, welche einer Jenseitsreligion entwächst, kann man in den Ländern des Buddhismus studieren, wo die Diesseitigkeit als fremder Einbruch erlebt wird.

Wann oder wo hat denn Jesus vom „In den Himmel kommen" gesprochen? Er hat umgekehrt verkündet, daß das Reich Gottes nahe herbeigekommen sei.

Und er hat die Seinigen beten gelernt, wie die Christenheit noch heute betet, nicht: „bring uns in den Himmel", sondern: „Dein Reich komme" und „Dein Wille geschehe . . . . bei uns auf Erden", da, wo das „tägliche Brot" gegessen wird . . . ." — —

An die Leser. In dieser, wie in den folgenden Nummern bringen wir hauptsächlich Auszüge von Artikeln aus deutschen und ausländischen Blättern, die sich mit dem Buddhismus und Problemen, die ihn berühren, befassen. Sie spiegeln am besten den Einfluß wieder, den der Buddhismus heute schon allgemein besitzt. Dabei halten wir uns an das Rezept Friedrichs des Großen vom „Niedriger hängen"! Wir wollen weder auslegen, noch Kritik üben — wie die Lehre sich in den Köpfen der Außenstehenden, wie auch der Kenner spiegelt, soll die „Weltschau" zeigen; wie sie wirklich ist, ersieht der Leser aus den Übersetzungen und Arbeiten des Hauptteils. So mag er sich aus Für und Wider seine Weltanschauung bilden. — Um die „Weltschau" immer vollkommener gestalten zu können, ist uns die Einsendung von Zeitungsausschnitten (mit genauer Quellenangabe) jederzeit erwünscht.

L. A.

Es ist gut, das flüchtige, schwer zu bändigende, nach Belieben bald hierhin, bald dorthin schweifende Herz zu zügeln; ein bezähmtes Herz wirkt glückselig. Dhammapada.

*

Wer zum Zwecke eigenen Wohlergehens anderen Geschöpfen Leid zufügt, der verstrikt sich in der Feindschaft Fessel und wird von der Feindschaft nicht frei. Dhammapada.

Bücherbesprechungen

Seidenstücker, K. — Die Buddha-Legende in den Skulpturen des Ananda-Tempels zu Pagan. (Südbuddhistische Studien, I.) — 114 S. mit 40 Tafeln, 11 Textfiguren und einem Plan von Pagan. Hamburg 1916.

Als vierte Veröffentlichung der „Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde" läßt K. Seidenstücker die vorliegende höchst bemerkenswerte Studie erscheinen, die ebenso wichtig erscheint, als die Übersetzung eines bis dahin im Deutschen nicht bekannt gewordenen spätkanonischen, buddhistischen Textes, wie auch als die Vorlage von 80 bis dahin überhaupt nicht veröffentlichten Skulpturen der älteren buddhistischen Sakralkunst. Es handelt sich hiebei um die 80 Nischenskulpturen des einen inneren Korridors der der „Freude" (Ananda) geweihten Tempelanlage zu Pagan, einer der Hauptstätten birmanisch-buddhistischer Sakralkultur. Der Tempel wurde in den Jahren 1058—1067 unter der Regierung des Königs Kyanyittha (1057—1085) aufgeführt. Was seinen Namen Ananda angeht, so läge nahe, an Ananda, den Lieblingsjünger des Buddha zu denken. Mir scheint aber die Deutung Seidenstückers viel mehr einleuchtend, wenn er S. 13 seiner Einleitung zu diesem Punkte ausführt: „. . . . ich halte Ananda durchaus für die richtige Form des Namens, beziehe das Wort aber nicht auf den gleichnamigen Jünger des Buddha, sondern nehme es in seiner eigentlichen Bedeutung: „Freude, Wonne, Glück, Seligkeit". Demgemäß würde Ananda-Paya etwa „freudenreiches Heiligtum" heißen, und in diesem Sinne gibt auch die längere Inschrift zu der ersten Skulptur die einfache und wie ich glaube, richtige Erklärung: nanditabbato ânandâ ti. Weil man sich freuen sollte (daher heißt er) Ananda."

Es ist nicht unsere Aufgabe, eine nähere Beschreibung der Tempelanlage zu geben, die Seidenstücker auf verhältnismäßig wenigen Seiten ausführlich und eingehend aufweist: wir haben es hier mit den Skulpturen zu tun, die achtzig Geschehnisse aus dem Leben des Buddha versinnbildlichen und zwar nur in der Zeit von seiner Geburt bis zur Erreichung der Sambodhi oder der großen Erleuchtung.

Es ist bekannt, daß in den kanonischen Texten des Buddhismus eine zusammenhängende Biographie des Buddha mangelt. Nur einzelne Perioden seines Lebens sind uns berichtet (vgl. u. a. Dutoit „Das Leben des Buddha"), deren hauptsächliche sich finden Majjh. 123 und Digh. 14 (Buddha Vipassin), Majjh. 12, 26, 36, in den Anfangskapiteln des Mahavagga und im Mahaparinibbana-Sutta des Dighanikâyo. Ausführliche und zusammenhängende Lebensbeschreibungen hingegen besitzt der nördliche Buddhismus in den Biographien des „Lalita vistara" in Asvaghosas Buddha-carita und in „Le Lotus de la bonne Loi". Bei einer solchen Sachlage ist es nun besonders wichtig, in der Nidânakathâ einen südlichen Text zu besitzen, der, den Jatakas als eine Art von Einführung vorangehend, in drei Teilen sich mit dem Leben des Buddha

des näheren beschäftigt. Diese drei Teile sind 1. das Vidûrenidâna, 2. das Avidûrenidâna und 3. das Santikenidâna.

Das Avidûrenidâna nun ist ein Textstück, das das Leben des Buddha von seinem der Konzeption vorausgehenden Aufenthalt im Tusita-Himmel bis zur Erleuchtung beschreibt, während das Santikenidâna die Schilderung von der Sambodhi bis zu der Schenkung des Jetaklostergartens durch Anâthapindika fortführt. Das Vidûrenidâna gibt, auf die Jatakas hinweisend, einen Überblick über die früheren Existenzen des Buddha.

Bei dem Mangel an zeitgenössischen historischen Quellen ist es nun besonders interessant, den Text des Avidûrenidâna mit den achtzig bezüglichen Skulpturen des Anandatempels zu Pagan zu vergleichen, der mit wenigen Ausnahmen die geeigneten Unterlagen für die angeführten Skulpturen erbringt. Über das Alter der Skulpturen, das wohl mit der Entstehung des Tempels zusammenzulegen ist, wurde bereits oben berichtet. Das Alter der Nidânakathâ wird, als im 5. Jahrhundert n. Chr. entstanden, um fünf Jahrhunderte früher angesetzt, als der Bau des Tempels zur Ausführung gebracht wurde.

Was nun die Art der Nidânakathâ angeht, so lesen wir in ihm nicht mehr die Einfachheit etwa der eigentlichen kanonischen südbuddhistischen Texte; haben es vielmehr bereits mit „Ausschmückungen, Übertreibungen, Steigerungen der wunderbaren Züge und phantastisch-legendären Zusätzen" zu tun, die freilich in keiner Weise an die zum Teil groteske Art und Wirrnis der obenerwähnten nordbuddhistischen Buddhabiographien heranreichen. Während also die kanonischen Texte etwa in der Gestalt ihres Religionsgründers vor uns den Typus eines idealen und geistigen Übermenschen hinstellen, schildert uns die Nidânakathâ als die zweite Stufe der Buddhalegende den Ideal- und Übermenschen Buddha als einen wundertuenden Halbgott, eine Phase legendarischer Entwicklung im übrigen, die der heutige südliche Buddhismus in seinen „theologischen" Vertretern wesentlich kaum überschritten hat. An dieser Stelle ist noch zu bemerken, daß gerade dieses Buch das Lieblingsbuch der südlichen Buddhisten geblieben ist infolge einer ganzen Reihe von unstreitbar schönsten Stellen einer stark romantischen und religiösen Poesie. Zum Nachweis der Beziehung der Skulpturen auf den entsprechenden Text der Nidânakathâ dienen im übrigen auch die beiden Inschriften, die je zweien einer jeden der 30 Skulpturen in Pali beigeschrieben sind.

Die Ausgabe Seidenstückers enthält zunächst eine vortreffliche Schilderung des Tempels und des Textes der Nidânakathâ. Ihr schließt sich die Übersetzung des Avidûrenidâanâ in acht Kapiteln an; dazu kommt die Übersetzung einer Stelle aus dem Lalita-Vistara (Ed. Lefmann, P. 113) / Belegstelle zu Skulptur 21 / und „Die Töchter Mara's" aus dem Santikenidâna als die wahrscheinliche Belegstelle zu Skulptur 78. Die fraglichen Kapitel schildern in 1. „Der Bodhisatva im Tusita-Himmel", 2. „Die Geburt des Bodhisatva"; 3. „Kindheitsgeschichten"; 4. „Der Bodhisatva als Jüngling und die vier Zeichen"; 5. „Das große Scheiden"; 6. „Der große Kampf"; 7. „Vor der Erleuchtung"; 8. „Der Kampf mit Mara und die Erleuchtung".

Wie bereits erwähnt wurde, zeichnet sich der fragliche Text durch die poetische Kraft seiner Schilderung in besonderem Maße aus; was ihm aber seinen höheren Wert verleiht, verdankt er der lebendigen Schilderung der in ihm besprochenen Ereignisse und Zustände, sowie den mannigfachen Hinweisen auf die eigentlichen kanonischen Urkunden, in denen dem Leser näheres und mehr zu lesen versprochen wird. Ein wärmeres Leben, als wir dies sonst aus den überlieferten, buddhistischen

Urkunden gewohnt sind, ergießt sich aus den wenigen Zitierungen des frommen Schreibers der Nidânakathâ, der genug Eigenes zu geben vermag, um auch das Interesse von uns modernen Menschen bis zum Ende anzuspannen.

Was nun die Übersetzung Seidenstückers angeht, so ist sie ebenso flüssig und klar geschrieben, wie die Übersetzung seines Hauptwerkes der „Palibuddhismus"*), der leider nicht so bekannt geworden ist, wie wir es im Interesse eines umfassenderen Verständnisses des kanonischen Buddhismus wünschen müssen. Besonders zu erwähnen ist die reiche Darbietung von erklärenden Fußnoten, denen weiter ein Anmerkungsapparat zu besonders wichtigen Stellen mit beigegeben wurde. Nach einer Kopie der Paliinschriften (genaue Transliteration und revidierter Text) folgt eine Übersetzung dieser zweimal 80 Textinschriften. Ihr folgen Bemerkungen zu den Skulpturen, für deren ästhetische und kunstgeschichtliche Wertung Seidenstücker eine eigene Veröffentlichung verspricht. Zum Schluß des literarischen Teiles folgen die Erklärungen der Abbildungen und die Textverweise, eine ebenso schwierige, als wie ich glaube einwandfrei gelungene Leistung des geschätzten Buddhologen. Ihnen folgt das eigentliche Werk in Gestalt von 40 glänzend wiedergegebenen Lichtdrucktafeln, die in zum Teil unübertroffener Schönheit von dem Leben des größten indischen Heiligen künden. Zum Schlusse sei noch des Sachregisters gedacht, das der Herausgeber mit peinlicher Sorgfalt bearbeitet und dem literarischen Teil mit beigegeben hat.

Was anders möchte ich nach der genauen Durchsicht dieses Werkes wünschen, als daß recht viele andere Interessenten des Buddhismus von ihm auch Kenntnis nehmen wollten, und daß es Seidenstücker bald ermöglichen könne, das uns von ihm in Aussicht gestellte weitere Material zur gleichen Frage zu veröffentlichen in Gestalt „Der vorgeburtlichen Buddhalegende" in 200 Skulpturen desselben Tempels und in etwa 250 Fresken einer Tempelruine, sowie in Ausgabe einer „Darstellung der Mythologie des südlichen Buddhismus" im Anschluß an eine Besprechung einer Anzahl von Fresken und Szenen mythologischen Inhalts. So würde es deutsche Wissenschaft ermöglichen, daß wir zum ersten Male von einer wirklichen Prolegomena zu einer südbuddhistischen Ikonographie und Tempelkunst sprechen dürften. H. L. Held.

*) Seidenstücker, K.-Palibuddhismus in Übersetzungen — Texte aus dem buddhistischen Pali-Kanon und dem Kammavâcam. Aus dem Pali übers. nebst Erläuterungen. Breslau, Walter Markgraf, 1911, XII. 470 S.

Hauptschriftsteller Dr. Wolfg. Bohn, Dölau bei Halle. Schriftleiter Ludwig Ankenbrand in Stuttgart. Herausgeber: „Bund für buddhistisches Leben", Verlag der Zeitschrift für Buddhismus, Oskar Schloß, München-Neubiberg. Druck von Knorr & Hirth in München.

2. Jahrgang / Heft 2 Februar 1920 Buddha-Jahr 2463/64

Buddhismus und Materialismus

von Dr. Wolfgang Bohn

Seit der Buddhismus der südlichen Schule in seiner reineren, in den Palitexten überlieferten Form zur Kenntnis des Abendlandes gekommen ist, wurde immer wieder der Vorwurf gegen ihn erhoben, er sei im Grunde doch nichts anderes als reiner Materialismus. Dieser ist aber für das religiöse Empfinden des Abendlandes, das immer und immer wieder den Anfang der Welt in der unbegreiflichen Wesenheit Gottes sucht, so völlig unfaßbar; ja der Materialismus erscheint dem religiösen Denken des Abendländers mit Recht als so areligiös, daß der Buddhismus tatsächlich als Faktor einer Erneuerung auf wahrhaft religiöser Grundlage von vorneherein undiskutabel erschiene, wenn der gegen ihn vorgebrachte Einwurf berechtigt wäre. Deshalb ist die Feststellung, daß die Lehre Buddhas auch nicht dem Schein nach Materialismus ist, für die ganze Zukunft der buddhistischen Bewegung als einer tiefreligiösen Erlösungslehre von einschneidender Bedeutung.

Was will und was lehrt denn eigentlich der heutige Materialismus?

Der theoretische Materialismus steht gänzlich unter dem

Leitgedanken der naturwissenschaftlichen Forschung. Diese baut ihn immer weiter aus und sucht Tatsache auf Tatsache in seinem Tempel zu einem Bild einheitlicher, auf Wirklichkeit und Wahrheit aufgebauter Weltbetrachtung zusammen zu tragen.

Der Materialismus geht vom Objekt aus. Er nimmt ohne weiteres die objektive Welt als eine Realität, als etwas das unbedingt ist und von welchem auch das erkennende Subjekt nur einen Teil bildet. Diese objektive Welt baut sich auf einer Summe unendlicher Einheiten, auf Atomen auf. Das Stoffatom, meßbar und wägbar für den rechnenden Geist, ist das Element aller Erscheinungen der Welt. Von dem Atom sind alle Kräfte abhängig, die sich in dem Aufbau der Welt offenbaren.

Alle Anlagen liegen im Atom, das als solches stets bestanden hat und bestehen wird, unvergänglich ist und dessen Gruppierungen und Wiederauflösungen der Gruppierungen in ewiger Veränderung den Aufbau und den Zerfall der kleinsten und der größten Welten bedeuten. Auch das organische Leben ist eine Atomlagerung und grundsätzlich in nichts von dem übrigen Werden und Zerfallen des Bestehenden unterschieden. Der Menschengeist ist eine hochgesteigerte Funktion der Stoffgruppen, nicht mehr, nicht weniger. Irgend ein Prinzip, das nicht im Stoffatom selbst liegt, wohnt ihm nicht inne. Einmal gelagerte Atomgruppen streben nach Erhaltung, in der einfachen chemischen Verbindung wie im Leben des einzelnen und des Staates. Nicht neue Gesetze, die über dem Stoffe und seinem Laufe stehen, sind im einzelnen und in der Weltgeschichte tätig rege, sondern das Streben der Stoffatome nach Erhaltung des Einzelwesens und der Art. Das Einzelwesen fällt mit dem Tode völlig und dauernd auseinander, die Art wird durch die Fortpflanzung aufrecht erhalten und behauptet sich durch Zuchtwahl, Daseinskampf und gegenseitige Hilfe. Alles Leiden ist nur eine bedingte Erscheinung. Je mehr der Zusammenschluß zur Gemeinschaft Reibungsflächen und den Kampf aus der Welt schafft, desto mehr weicht das Leiden zurück. Der Kampf gegen die Krankheit ist ein Kampf gegen das Leiden wie der Kampf gegen Hunger und Armut. Der Himmel, das Paradies der Glückseligkeit wird gebildet durch die fortgeführte Arbeit der Einzelwesen, die freilich dabei zugrunde

gehen aber mit dem Bewußtsein, daß eines Tages andere Geschlechter wirklich ein Leben des Glückes ohne Not, Krankheit, vielleicht sogar ohne Altersverfall führen werden. Freilich der Tod und manches andere — Leiden — ist auch für diesen Himmel auf Erden einmal vorgesehen.

Für den Materialismus gibt es, wie man sieht, keinen Geist, der mehr wäre als eine Funktion der objektiven Welt, und eigentlich kein Subjekt.

Der Buddhismus geht vom Subjekt aus. Das Erkennende, das Bewußtsein, an sich etwas unerklärliches und für das Subjekt ein letztes bedeutend, steht der Erscheinung als einer solchen gegenüber, nicht als einem Wesen und einem Letzten. Die objektive Welt gewinnt Form und Gestaltung im Bewußtsein eines Subjektes, des Ich, ist aber an sich keine Welt der Realität. Der Buddhismus ist Idealismus. Alles was das Subjekt wahrnimmt, und dazu gehört alles Äussere, das ganze Sechssinnenwerk seiner selbst, steht unter der Gesetzmäßigkeit des Karma, wird vom Karma gestaltet und erhalten. Wo kein Karma ist, da entschwindet die Erscheinung. Auch dem Buddhisten ist die Welt etwas anfangloses; aber er weiß, daß sie erhalten wird durch die in jedem Atom wie im höchsten Wesen bis hinauf zum großen Brahma liegende Ursache, die Wille oder Durst genannt wird, und die immer und immer wieder die Flamme Karma ernährt und die Wesen erhält; er weiß, daß wo Karma nicht mehr da ist, eine Daseinswelle ausgeglichen ist und im Nichtsein versinkt. Der Weg des Aufstieges bedeutet für den Buddhisten einen Aufstieg zur Erlösung, die aber nicht in der Schaffung eines leidlosen Paradieses äonenferner Einzelwesen auf dieser Erdenwelt besteht, sondern in dem Aufhören der weiteren Wanderschaft. Das Einzelwesen und damit im Grunde das ganze Weltall ist zwar ohne Anfang, aber es gibt doch die Möglichkeit eines Endes, einer Erlösung. Ist für den Materialisten Leiden ein Zustand der Unvollkommenheit, der überwunden werden kann und muß, nicht vom einzelnen sondern von der Gemeinschaft, so ist für den Buddhisten Leiden eine Eigenschaft, die allem Bestehenden in der Scheinwelt innewohnt, am meisten aber dem erkennenden Subjekt, und aus der es einen Ausweg nur für dieses gibt. Nur das Einzelwesen

vermag die Ursache des Leidens zu erkennen und den Pfad zur Aufhebung des Leidens zu beschreiten.

Ein selbständiges, unvergängliches geistiges Wesen, das den Zerfall der einmaligen Lebensform überdauert, eine Seele, Atman, Atta, kennt auch der Buddhismus nicht. Auch das Subjekt erhält sich durch Karma. Karma (Kammam) ruft die fünf Urkräfte, die Kandhas zusammen, die ein neues Wesen bilden. Nicht als alleiniger Teil der Eltern entsteht die neue Erscheinung, und ihr Zerfall bedeutet nicht den Untergang von allem, was in ihr gewirkt hat, löscht nicht Gutes und Böses, Verdienst und Schuld, Denkarbeit und stumpfe Trägheit für immer aus, sondern Karma zwingt die Eltern zusammen und läßt den Keim aus und bei der Zeugung erwachsen. Solange das Leiden nicht aus der Welt geschafft ist, gibt es für den leidenden Materialisten nur eine Form der Erlösung vom Leiden, die erschöpfend und dauerhaft ist, den Tod. Wo sich die abgestorbenen Atome der Körperform wieder eingruppieren, ist für ihn eine völlig gleichgültige und zufällige Sache. Für den Buddhisten aber bedeutet der Tod nur eine Umwandlung des weiter schreitenden Karma, kein Aufhören des Leidens. Die Erlösung zu gewinnen ist ein in Wahrheit höchst geistiger und religiöser Vorgang, für den es im Materialismus auch nicht die entfernteste Analogie gibt, die deshalb ein Materialist nicht verstehen kann. Jede materialistische Weltauffassung, der theoretische wie der historische und praktische Materialismus, bedeutet für den einzelnen die Hinnahme jeder Glücksmöglichkeit und das Schaffen solcher Einrichtungen, die das Leiden durch den Genuß ersetzen. Überall starrt das Leiden uns in der Welt entgegen. Es ist die positivste aller Erscheinungen. Und das Leiden zu negieren, abzuschaffen ist das einzige Problem, um welches sich der praktische Materialismus drehen kann. Der Buddhismus hingegen erklärt das Leiden als eine notwendige Eigenschaft jeder Erscheinung und jedes Daseins überhaupt, auch des höchsten und transzendentesten, weil jede Erscheinung ohne Ausnahme ihm anicca, vergänglich ist, und lehrt daher die Einzelerlösung, die aber jeder jederzeit suchen und erreichen kann, in der Aufhebung der Erscheinung.

Jede äußere Arbeit zur Linderung vorhandener Leiden und zur gegenseitigen Hilfe ist nur Vorbereitung, nur ein Hilfsmittel zur

Überwindung der Ichsucht, der Willensbejahung, des Durstes, aber nie Selbstzweck. Für den Materialisten aber ist diese äußere Arbeit in der Erscheinungswelt Selbstzweck, ja diese einzige wirkliche Leistung, die soziale Frage darum die wirkliche Lebensfrage, die Willensbejahung und Tätigkeit die einzig mögliche Lebensrichtung. Für den Materialisten steht die ganze Welt als Realität unter dem Gesetze des Fortschrittes vom unbelebten Atom zum Menschengeiste, vom Raubtiermenschen zum sozialen Gefüge, das jedem gerecht wird und höchsten Daseinsgenuß verbürgt. Für den Buddhisten gibt es keinen beständigen Fortschritt, sondern nur ein Leben der Formen durch Karma. Karma gestaltet die Form eines Tieres, einer Pflanze, eines Menschen, Gottes, Teufels oder Elementargeistes, und es ist gleichgültig, ob Karma aus dem Zerfall eines Menschenwesens oder eines Gottes oder eines anderen Geschöpfes herrührt. Das Endziel der buddhistischen Entwicklung ist eben kein Erdenparadies, kein Zukunftsstaat, der doch aus Tod und Vergänglichkeit, also aus dem Leiden nicht herauskommen kann, sondern das Zurruhebringen des Karma und damit das Ende einer Leidensstraße. Und da das Ende jenseits aller Erscheinung und Erfahrung und alles individuellen Wissens liegt, läßt sich darüber nicht denken und sprechen. Denn das Denken geschieht durch das Gehirn, und auch dieses liegt in der begrenzten Welt, der Erscheinung.

Der Buddhismus ist eine Religion. Seine Wegführung zur Erlösung ist religiöses Leben, ist Sichversenken, eine Flucht aus dem Kreisen der Atome heraus, eine Überwindung von Zeit, Raum und Causalität, deren das Atom nie fähig wäre. Dem Materialisten fehlt hierfür das Auffassungsvermögen. Ihm ist diese Welt der Erscheinung im Leben der Atome die einzig-mögliche Welt, jede andere eine Illusion, ein Betrug, eine Krankheit.

Materialismus und Buddhismus haben auch einige Berührungspunkte. Beide nehmen die vorhandene Welt als eine bestehende und unerschaffene hin und suchen keinen Weltschöpfer, der sie aus dem Nichts hervorgebracht hätte. Freilich, dem einen ist sie objektive Realität, dem andern nur Erscheinung, Maya. Beide glauben, daß die Gesetze dieser Welt an sich unabänderlich wirken

und von keinem außerhalb der Causalkette stehenden höheren Wesen aufgehoben werden können. Freilich für den Materialismus erhält sich das Getriebe durch die Eigenkraft der Atome, für den Buddhismus erhält sich Erscheinung und Leiden durch den Willen, die Eigenkraft, den Durst des Subjektes, der aber keine unabänderliche Notwendigkeit ist. Beide erwarten das volle Glück, die individuelle Seligkeit nicht von dem Weiterleben einer außerstofflichen Seele jenseits des Todes, aber der eine leugnet überhaupt jede andere Daseinsmöglichkeit als die der Stoffwelt, der andre gibt eine Mehrheit auch außerstofflicher Daseinszustände zu, leugnet aber, daß diese, frei von Leiden und Vergänglichkeit, eine wirkliche Erlösung bedeuten. Der Materialist sucht Befreiung vom Leiden in der Arbeit und im Genießen, der Buddhist in der Innenschau und in der Überwindung des Begehrens.

Und der Buddhismus soll Materialismus sein?

Buddha lehrte weder Materialismus noch Spiritualismus, weder Sensualismus noch Transzendenz: er sah die Welt mit allen ihren Leiden und ihrem Weh, nahm sie, wie die Wirklichkeit sie ihm zeigte, und lehrte einzig und allein die Erlösung und den Weg der Erlösung durch sich selbst. Diesen Weg gehen und sich nicht im „Garn der Ansichten“ verfangen, das ist schließlich Alles.

Worte Buddhas

Wer im Wahne befangen, urteilt, redet und handelt, kann nie die Erlösung gewinnen. Er ist wie ein Mensch, der Milch begehrt und die Kuh, die gekalbt hat, am Horn zu melken wünscht.

*

Dein eignes Streben macht dich gut und macht dich böse. Kein anderer vermag dich zu erlösen, als du selbst.

*

Wie der Regen in ein Haus niederrauscht, das schlecht gedeckt ist, so durchfluten die Leidenschaften den Geist, der ohne Herrschaft ist.

Ceylon, die Insel des Buddha, in Geschichte und Gegenwart

Von Christian Böhringer, Stuttgart

Schon die Zeitgenossen des Perikles sprachen mit Begeisterung von der Schönheit der Insel Ceylon und der Ruf ihres Reichtums an Juwelen, Perlen und Gewürzen wurde durch arabische Händler über die ganze Erde verbreitet. Die Griechen und Römer nannten dieses sagenhafte Land Taprobane und bei den Völkern des Ostens heißt die Insel heute noch „Lanka", zu deutsch „die Glänzende". Es gibt wohl wenige Länder der Erde, deren Geschichte in Gesängen und Sagen so verherrlicht wurde und deren Baudenkmäler uns eine Kultur so verschiedener Jahrtausende vor Augen führen, wie die Ceylons, sodaß mit Recht ein englischer Dichter sagt, daß es die schönste Perle im Diadem der Königin von England bilde.

Wer sich für die Geschichte Ceylons interessiert, versäume nicht, Anaradapúra zu besuchen, die Stadt, darin der Buddha seinen sonnigen Wohnsitz aufgeschlagen hat. In der nördlichen Ebene von Ceylon liegt die ihm geheiligte Stätte. Ohne Zweifel hat der Leser ihren Namen schon gehört oder gelesen; die wahre Bedeutung von Anaradapúra aber kommt erst demjenigen voll zum Bewußtsein, der diese in geschichtlicher, religiöser und architektonischer Beziehung gleich hervorragende Tempelstadt aus eigener Anschauung kennen gelernt hat.

Der Reisende, der mit der Bahn von Colombo aus über Kandy nach Matale gelangt, wird nicht versäumen, das herrliche Dumbaratal zu besuchen, das ebenso berühmt ist durch seinen Cacao wie berüchtigt durch seinen Tabak. Wer sich das Rauchen gründlich abgewöhnen will, der versuche nur einmal Dumbarazigarren zu rauchen. Der Cacaobaum ist, was sein Äußeres betrifft, die vornehmste Kulturpflanze der Tropen. Es gibt tatsächlich keine Kultur, die so üppig und malerisch wäre wie eine Cacaopflanzung und mit Recht führt die wohlschmeckende Cacaobohne den Namen Theobroma „die Götterfrucht". Die Rasthäuser sind eine besonders bemerkenswerte und

vorzügliche Einrichtung. Eigentum der Regierung, stehen sie an allen Hauptverkehrsstraßen, in Abständen von etwa 15 Kilometern, meistens in einem hübsch angelegten Garten, womöglich auf einem Hügel. Sie haben eine große Veranda mit 3 oder 4 langen Stühlen, ein Eßzimmer, drei Schlafzimmer und ebensoviele Badezimmer. Der Pächter ist meist ein Singalese, der auch in der Kochkunst bewandert ist. Die Preise sind von der Regierung vorgeschrieben und auf der ganzen Insel gleich.

Von Dambul aus verfehle man nicht, die in der Nähe hausenden Einsiedler aufzusuchen, die sich, ähnlich wie der Jvo von Staffelstein, selbst zur ewigen Einsamkeit verdammt haben; sie wohnen hoch oben auf den Bergen in Felsenhöhlen und leben von Almosen der Pilger. Eine besondere Eigentümlichkeit dieser Selbstpeiniger ist, daß sie die Haare weder schneiden noch kämmen, auch scheinen sie den Genuß des Waschens sich zu versagen. In der Nähe Dambuls befindet sich auch der berühmte Felsentempel, der als besonderes Heiligtum eine Buddhafigur von 3 Metern Länge und sonstige Reliquien enthält. Der Altar und Heiligenschrein, wie der ganze Tempel sind aus einem Felsen gehauen. Besonders bemerkenswert ist die Decke des Tempels. Diese ist durch den überhängenden Teil des Felsens gebildet, mit sehr lebhaften Farben und Ornamenten bemalt und sieht aus wie ein großer orientalischer Teppich, der nachlässig und unregelmäßig an der Decke befestigt ist. Hinter dem Tempel führt ein Fußpfad auf den Gipfel des Felsens von Dambulla. Von hier aus ruht der Blick auf einem Meer von Palmen, die sich im Wind langsam auf und niederbeugen. Mitten in diesem Palmenhain erhebt sich wie eine Insel die Felsenfestung Sigiria. Hier hielt sich der König Kasapa 200 Jahre vor Christus vor seinen Untertanen verborgen, die ihn wegen Vatermordes zur Rechenschaft ziehen wollten. Auch diese Festung war bis vor kurzem nur dem Namen nach bekannt. Wie sich jetzt herausstellt, ist Sigiria eines der bedeutendsten Werke antik-singalesischer Baukunst, bemerkenswert namentlich auch durch die Fresken, mit denen der ganze Fels bemalt ist. 50 Kilometer von Dambul entfernt liegt Kaluweva. Von einer Anhöhe sieht man die Spitzen der Dagobas von Anaradapura, obgleich diese noch 30 Kilometer entfernt sind.

Der Name dieser Stadt findet sich zuerst um das Jahr 500 vor Christus erwähnt, als der Wohnsitz eines Prinzen Anarada, eines Verwandten des Gautama Buddha. Hier war es auch, wo der Buddha seinen Sitz aufschlug. Viele Reliquien und der heilige Bobaum zeugen noch heute von seinem Ansehen. Es ist keineswegs ausgeschlossen, daß, wie die Buddhalegende lehrt, der heilige Bobaum 2300 Jahre alt ist, denn er besitzt die Eigenschaft sich stets aus seinem Wurzelwerk wieder zu erneuern. Der heilige Baum der Buddhisten ist das Sinnbild des Unvergänglichen. Der Tempel, von dem er umgeben ist, war seit über 2000 Jahren ununterbrochen von buddhistischen Mönchen bewacht und ihren Aufzeichnungen verdanken wir die Geschichte von Anaradapúra. Das Buch, in dem sie enthalten sind, ist das „Mahavansa". Aus dieser in Versen geschriebenen Chronik erfährt man auch, daß es dem großen Reformator Mahindo beschieden war, die bereits entarteten und zum Teil vergessenen Lehren Gautama Buddhas wieder zu Ehren zu bringen. Bis zum 8. Jahrhundert nach Chr. blieb Anaradapúra die Hauptstadt Ceylons, die erst aufgegeben wurde, als die Tamilas von Südindien, durch den Reichtum der Stadt angelockt, erfolgreiche Angriffe unternahmen und namentlich die berühmten Wasserwerke zerstörten, welche die Stadt Anaradapúra mit Wasser versorgten. Das Hauptreservoir befindet sich bei Kaluweva, etwa 30 Kilometer südlich von Anaradapúra, dessen Könige hier durch eine Talsperre einen Fluß abgedämmt hatten. Der Damm ist 9 Kilometer lang und etwa 8 Meter breit, so daß bequem zwei Wagen einander ausweichen können. Der auf diese Weise gebildete See hatte einen Umfang von 82 Kilometern. Er diente zur Speisung von 500 kleineren Seen, durch welche Reisfelder bewässert wurden. Wie schon erwähnt, zerstörten die Tamilas aus Südindien die Schleußen dieser Talsperre, und erst im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts hat die Ceylonregierung mit einem Aufwand von 12 Millionen Mark diese Schleuße wieder hergestellt. Allerdings ist sie nicht mehr so hoch wie ursprünglich, doch hat der neue See immerhin einen Umfang von 50 Kilometern und vermag einige hundert Bassins zu speisen. So greift unser Zeitalter auf eine Kulturperiode zurück, die mit Recht als die erste Blütezeit Ceylons angesehen werden

kann. Gleichzeitig mit der Wiederherstellung des Kaluwevasees hat die Regierung die Straßen von Anaradapúra, die Paläste und Dagobas wieder von der üppigen Vegetation, die alles überwuchert hatte, gesäubert. Die alten Straßen dienen als Wege. Die Ruinen gewaltiger Tempel und öffentlicher Gebäude sind Zeugen einer Glanzperiode, die vor mehr als 2000 Jahren ihren Anfang nahm und vor 800 Jahren ihren Abschluß fand.

Im Mahavansa findet sich folgende Beschreibung der Stadt:

Die zahlreichen Tempel und Paläste der prächtigen Stadt Anaradapúra, ihre goldenen Zinnen und Spitzen erglänzen in der Sonne. Die Fußwege sind mit schwarzem, die breiten Fahrstraßen mit weißem Sand bestreut. Durch jede der Hauptstraßen zieht sich eine Reihe von Triumphbogen mit Palmblättern und Tempelblumen verziert, von denen goldene und silberne Bänder herabhängen. Auf jeder Seite stehen Vasen aus versilbertem Metall, die zur Aufnahme von Blumen dienen und in den Nischen sind lebensgroße Figuren und wertvolle Lampen aufgestellt. Auf den Straßen begegnet man Männern, die mit Pfeilen und Bogen bewaffnet sind. Darunter befinden sich einige besonders große, mächtig wie Götter, die mit ihren langen Schwertern den Rüssel eines Elefanten mit einem Schlag zu durchschneiden vermöchten. Elefanten, Pferde, Wagen und Tausende von Menschen bewegen sich auf den Straßen. Auf freien Plätzen geben Taschenspieler, Schlangenbeschwörer und Musikanten der verschiedensten Nationen ihre Vorstellungen. Die Entfernung vom nördlichen Tor zum südlichen beträgt 29 Kilometer. Ebensogroß ist die Entfernung von Osten nach Westen. Die 4 Hauptstraßen sind Mondstraße, große Königstraße, große Sandstraße und Mahavelligangastraße benannt. Der Mahavelli ist der größte Fluß in Ceylon. In der Mondstraße stehen 11050 Häuser, deren jedes verschiedene Stockwerke hat. Unzählig sind die Seitenstraßen, die aus vergänglichem Material gebaut sind, (d. i. aus Bambus und Palmblättern).

Anaradapúra besitzt außer einer großen Anzahl kleiner fünf große Dagobas. Unter Dagoba versteht man einen Bau, der die Form einer Glocke hat, und zwar ist diese Form charakteristisch für die Grabdenkmäler buddhistischer Weiser, Könige und Gesetzgeber,

die sich um die Religion besonders verdient gemacht haben. Neben den Pyramiden Ägyptens sind die Dagobas von Anaradapúra die größten Bauwerke des Altertums. Die Abayagiri Dagoba wurde unter der Regierung des Königs Wolagam Bahos angefangen, der im Jahr 88 vor Christus die Regierung antrat. Sie hatte eine Höhe von 453 Fuß, war also nahezu so hoch wie der Turm des Ulmer Münsters. Verhältnismäßig am besten erhalten ist die bedeutend kleinere Tuparama Dagoba. Sie wirkt vor allem durch die Schönheit ihrer Form und ist von über 100 Säulen umgeben. Diese Säulen stehen auf der Peripherie von Kreisen gleichmäßig verteilt, deren Centrum durch die Spitze der Dagoba selbst gebildet ist. Die Säulen sind achtkantig, $3^1/_2$ Meter hoch und mit runden reich ornamentierten Kapitälen versehen, alle Monoliten von $^1/_3$ Meter Durchmesser. Die Säulen dienten Beleuchtungszwecken. Die Dagobas selbst sind aus Backsteinen gebaut, waren mit einem blendend weißen polierten Mörtel umkleidet und hatten vergoldete Spitzen. Die Ruanwelli, wie ihr Name sagt „Goldstaubdagoba", war über 300 Meter hoch und ganz vergoldet. Man denke sich das dunkle Grün der Palmen, überragt von den mächtigen Denkmälern in den Strahlen der tropischen Sonne, und man wird die Beschreibung im Mahavansa nicht übertrieben finden.

An einer der Hauptstraßen stehen noch 1600 Steinpfeiler auf einem Flächenraum von 3600 Quadratmetern, die Überreste eines Palastes. Die Beschreibung dieses Bauwerks im Mahavansa liest sich wie ein Märchen aus Tausend und einer Nacht. Der Palast hatte 7 Stockwerke, deren jedes 130 Zimmer faßte. Alle Räume waren mit silbernen Beschlägen versehen. Die Spitzen und Kanten dieser Garnituren waren mit Edelsteinen besetzt. Reich und mannigfaltig waren die Ornamente in Form von Rosetten und Blumen mit Zacken und Blättern aus Gold. In der Mitte des Palastes lag die Empfangshalle auf goldenen Pfeilern ruhend. Die Pfeiler stellten Löwen dar. Genau in der Mitte der Halle stand ein Thron aus Elfenbein. Rechts vom Thron waren die Sonne aus Gold, links der Mond aus Silber dargestellt und zwischen diesen prangten die Sterne in Gestalt von Perlen.

Der Thron war durch eine kostbare Decke verhüllt. Auf dieser

Decke lag ein Fächer aus Elfenbein mit Rubinen und Saphiren von unschätzbarem Wert. — Soweit der Bericht des Mahavansa. — Leider zeugen nur noch 1600 Säulen von verschwundener Pracht. Wie man sich aus diesen Überresten freilich heute einen Palast konstruieren will, der nur einigermaßen mit der Beschreibung übereinstimmt, bleibt der Phantasie des Lesers überlassen.

Etwa 6 Kilometer von Anaradapúra entfernt befindet sich auf dem Gipfel eines Berges das Grab des Reformators Mahindo, zu dessen Andenken dort eine Dagoba errichtet wurde, Mahintalè genannt, heute noch der große Wallfahrtsort für die buddhistische Welt. Eine 5 bis 6 Meter breite etwas zerfallene Steintreppe führt auf den Berg hinauf mitten durch den Wald, dessen üppige und mannigfaltige Vegetation so recht den Reichtum der Insel veranschaulicht. Zu beiden Seiten liegen Felsblöcke und Gedenktafeln mit Inschriften reicher Pilger, die von Indien, Siam, China und anderen Ländern herbeigereist waren, um das Grab des berühmten Mahindo zu sehen. Nahe am Gipfel des Berges erhebt sich eine hohe Mauer. Etwa 4 Meter vom Boden entfernt ist in den Fels eine Nische eingehauen, in der Form eines Ruhebetts mit einer Öffnung nach der Außenseite. Hier ist der Sage nach das Totenbett Mahindos. Der Blick in das Tal ist bezaubernd schön. Am Fuß des Berges liegt die Tempelstadt Anaradapúra mit ihren Denkmälern und Palästen, im Hintergrund glänzt der lotosreiche Tissawewasee, dicht unter dem Fels abfallend der steile immergrüne Berghang, und darüber wölbt sich der wolkenlose tiefblaue Himmel. Es ist leicht zu begreifen, warum Mahindo diesen einsamen Platz zum Sterben wählte. Konnte er doch von hier noch in einem letzten Blick die Schönheit der Stätte fassen, an der er lange Jahre angestrengter Wirksamkeit verbracht hatte.

(Fortsetzung folgt.)

Buddha und seine Legende

von Eduard Schuré
ins Deutsche übertragen von Robert Laurency

I.

Über hundert Jahre sind es her, daß Buddha am geistigen Horizont Europas aufgegangen ist. [1]) Einige Übersetzungen aus dem Sanskrit, mehrere Fragmente des alten heroischen Heldengedichtes des Mahabharatam und ein entzückendes Drama Sakuntala enthüllten dem Westen eine Kultur, älter als die Griechenlands, reicher als die Ägyptens, die sich durch ihre Schätze tiefer Weisheit als verehrungswürdigen Vorfahren der anderen ankündete.

Dies rief anfangs Begeisterung, ja Verwirrung hervor. Für den modernen Menschen bedurfte es schon einer gewissen Anstrengung, um sich in das antike Hellas und Palästina zurückzuversetzen. Dennoch erinnerte er sich dessen wie eines Traumes: Athen war eine seiner Geburtsstätten und Galiläa eine Station seiner Seele. Nun kam es, daß eine unermeßliche, fremde, neue und gigantische Welt sich seiner Vorstellung über die Tiefen des Orients gegenüberstellte. Es rief in ihm ähnliche Empfindungen hervor, wie sie ein Mensch hätte, der plötzlich in die kolossalen Massen des Himalaya, die mit ihren leuchtenden Gipfeln in den Himmel hineinragen, versetzt würde. Das Himalaya-Massiv nimmt allein den mehrfachen Flächenraum Frankreichs ein. Zu seinen Füßen haust der Panther, und der Steinadler, der seine Abhänge umschwebt, erreicht nicht seine Gipfel, die die höchsten der Welt sind. Die Insel Ceylon, die Rama mit einer Armee Affen von dem Dämon Ravana eroberte, wie die Legende erzählt, ist für sich ein kleiner Kontinent, auf dem alle Zonen vertreten sind: Menschen und Götter machten sie sich streitig. Hier werden alle Begriffe der uns bekannten Verhältnisse übertroffen: Das Land, seine Denkmäler und die Geschichte. Die gewöhnlichen Begriffe von Zeit und Raum werden

[1]) Im Jahre 1784 gründete William James die Asiatische Gesellschaft von Kalkutta.

umgestoßen; die Chronologie Indiens ist viel täuschender als die Fata Morgana der Wüste. In der Ebene Delhi's bedeckt die fabelhafte Stadt Hastinapura und die legendenhafte Indrapechta mit ihren Überresten achtundzwanzig Kilometer im Quadrat. Ihre halbeingestürzten Pagoden, ihre tiefen unterirdischen Kirchen, ihre Mausoleen, in denen man sich verliert, ihre Topen, welche die nackte weiße Erde von Entfernung zu Entfernung beherrschen, sind der Friedhof des namenlosen Kaiserreiches und der vergessenen Götter. Was ist Rom mit seinen dreitausend Jahren Geschichte gegen diese Ruine, wo unzählige zusammengefallene Jahrhunderte schlafen? Der erste Eindruck, den die Werke dieser antiken Literatur auf den westlichen Geist hervorrufen, ist gleich den riesigen Wäldern Indiens, die von oben bis unten von fremdartigen, ungeheuren Geschöpfen bewohnt sind. Der Elefant zertritt unter seinen Füßen den Bambus und die Zeder, die Schlange wickelt sich um die Lianen, die neckischen Affen schaukeln sich unter den Laubgewölben. Wer von dieser berauschenden Natur überwältigt wird, nimmt ihren Hauch, sei er belebend oder ertötend, mit gleicher Ruhe hin. Doch im Grunde dieses Dickichts herrscht ein mysteriöses Wesen, dem Anscheine nach harmlos, in Wirklichkeit allmächtig, das bezaubert, erschreckt und alle andern leitet: der Weise, der Asket. Er stürzt sich in metaphysische Theorien von verzweifelter Tiefe. Er kann die Welt verschwinden lassen wie einen Traum; sogar über das Leben der Götter verfügt er dank seiner Denkkraft. Alle Wesen fürchten und verehren ihn. Dieser Weise, der allem abgeschworen hat, ist wahrhaftig ein großer Magier und für alle Zeiten der Meister Indiens. — Der allergrößte Reiz dieser Heldendichtungen sind die lieblichen Einsiedeleien, denen man in diesen schrecklichen Wäldern begegnet, wo weise und fromme Asketen junge Büßermönche am Strande der mit blauen Seerosen übersäten Weiher unterweisen, mitten unter Schwänen und Antilopen. So die Geschichte von Sakuntala, die in einer dieser Zufluchtsstätten von König Duchanta gefunden wurde. Sakuntala ist eine vollkommen indische Erscheinung von feinem Anstand und Weichheit im Ausdruck. Die Liebe entwickelt sich hier zu einem verfeinerten Zartgefühl für Natur, Pflanzen und Haustiere. Die

zarte Sinnenlust glättet sich zu einem sanften Hauch der Askese, der wie von fernen Gipfeln herüberzuwehen scheint. Mitten im Leben und in der Liebe leuchtet die Welt der Entsagung und des ewigen Friedens am Horizont, ohne Drohung, ohne Mißgunst, wie das Lächeln des Himmels dem irdischen Dasein. Diese köstliche und lichtvolle Frische, diese Breite der Perspektive, die, vom Schoße eines Idylls aus, alle Horizonte des Denkens berührt, verführte auch den alten Goethe und läßt ihn über die Offenbarung Sakuntalas und Indiens begeistert ausrufen: „Willst Du die Blumen des Frühlings und die Früchte des Herbstes? Willst Du die Düfte, die berauschen und den Met, der nährt? Willst Du mittels eines Wortes den Himmel und die Erde küssen? Ich nenne Dir Sakuntala und ich habe alles gesagt."

Aber Indien hob Europa noch ganz andere Wunder auf. Die Veröffentlichung einer Übersetzung der Veden im Jahre 1805 sollte erst ihren eigentlichen Ursprung aufdecken. Bei Vergleichung der Spracheigentümlichkeiten der Hauptvölker des Occidents mit der nordischen Sprache erkannte man in dieser die älteste Seitenlinie einer gleichen Stammlinie. Perser, Griechen, Lateiner, Germanen, Kelten und Slaven hatten alle den gleichen Ursprung: die stolze arische Rasse. Von ihr haben wir die Sprache, die Stimme, den göttlichen Funken, all die ersten Begriffe, die trotz der außerordentlichen Verschiedenheiten die Säulen unseres moralischen und intellektuellen Lebens geblieben sind. In diesen arischen Uranfängen, in diesem Volk, halb Priester, halb Krieger, erkannte man die ruhmreichen Vorfahren, die wirkliche Wiege unserer Kultur, die reine und geheiligte Quelle der Religion und der Poesie. Viel weniger als der moderne Mensch durch Beurteilung und Erkenntnis des physischen Alls entwickelt, besaßen diese Arier in ihrer Einfachheit und Größe eine Art unmittelbarer und erhabener Erkenntnis des Geheimsten in der Natur und der göttlichen Dinge. Ihr spiritualistischer Pantheismus ist voller Tiefe. Agni, das himmlische Feuer oder der Äther wurde für sie zum einzigen Urquell der Seele und der Materie. Der Feuerkultus bei der Morgenröte symbolisierte das Opfer der individuellen vor der universellen Seele durch Gebet und Verehrung. Die patriarchalischen Priester

der Familie und des Stammes hatten die Kraft, mit den höherstehenden Wesen, die sich Götter nannten, familiär zu verkehren. Sie verschmolzen die Idee der Göttlichkeit mit der des Lichts. Ihre Devas bedeuten die Lichtvollen und sind die Ahnen der persischen, hellenischen und skandinavischen Pantheone. Aus den geheiligten Büchern Indiens erkennt man die Ausstrahlungen der Rassen, die Abstammung der Religionen, die erste Heimat. War es an dieser goldenen Wiege des Lichtes, in diesem für immer verlorenen Eden, wo die unbestimmten Erinnerungen volkstümlicher Überlieferungen wieder emporstiegen, die erloschenen Träume eines goldenen Zeitalters, der hyperboräischen Glückseligkeit? War es von hier aus, von wo die göttlichen Hoffnungen ihre unendliche Wanderung quer durch das Elend der Menschheit antraten? Hatten sie sich getrennt für alle Ewigkeit oder für ein fernes und mysteriöses Wiedersehen? — Von diesem blendenden Lauf über Völker und Zeitalter fortgerissen, glich der moderne Geist dem König Duchanta, der von den höheren Wohnsitzen des Himmels im Indra-Wagen durch die Straßen der Lüfte herniederfuhr. Die Räder blinken vom Tau, die feurigen strahlenumschlossenen Rosse durchschneiden die dichten Wetterwolken. Aber endlich treten die Berggipfel aus Nebelschichten hervor und leuchten golden in der untergehenden Sonne; die Flüsse zeichnen sich in den Tiefen ab; der Kontinent breitet sich bis zum Ozean aus und der König sagt zu seinem Wagenlenker: „Siehst Du! Die Erde erhebt sich mir entgegen. Mir ist, als ob man sie mir zum Geschenk darbringe.“

Indien, der nächste Erbe der arischen Uranfänge, war damit an den Ursprung all unserer philosophischen und literarischen Offenbarungen getreten. Aber niemand nahm damals an, daß man hier auch die Quelle jenes großen Stromes von Ideen und Gefühlen wiederfinden würde, ich meine der rührenden Barmherzigkeit des asketischen Spiritualismus, des übersinnlichen Mystizismus, den wir Christentum nennen. Die magnetischen Unterströmungen der Geschichte resultieren aus der wechselseitigen Tätigkeit der beiden menschlichen Geistespole: des sensualistischen und philosophischen und des geistigen und religiösen Pols. Man hatte es sich zur Gewohnheit gemacht, den ersteren nach Griechenland und den zweiten

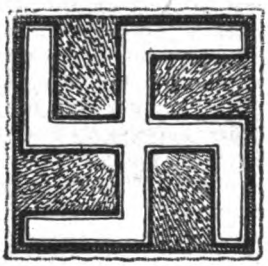
nach Judäa zu versetzen. Alle beide sollte man nun in Indien wiederfinden. In der Lehre der Veden und des Brahmanismus hatte man sie zuerst herausempfunden. Die Entdeckung des Buddhismus ließ das Vorhandensein des zweiten Pols in unerhörter Kraft erkennen. Da im 13. Jahrhundert Marco Polo zum ersten Male die Legende des Buddha von Ceylon nach Europa brachte, sah er in dem großen Reformator nichts als einen Königssohn, der sich zum Asketen machte. Er sagte von ihm einfach und naiv: „Wäre er Christ gewesen, so würde er in Ansehung unseres Herrn Jesus Christus, nach seinem ehrbaren Lebenswandel ein großer Heiliger geworden sein". Aber nachdem der Engländer Hodgson im Jahre 1821 in den Klöstern Nepal's die buddhistischen Originalmanuskripte des Tripitaka und des Lotos vom guten Gesetz entdeckte, nachdem Eugen Burnouf sieben Jahre seines Lebens dem Studium der 64 Manuskripte, die Hodgson der asiatischen Gesellschaft zu Paris sandte, gewidmet und nachdem er endlich seine bewundernswerte Einführung in die Geschichte des Buddhismus veröffentlicht hatte, begann man die Bedeutung einer Religion, die trotz ihrer zum Teil entarteten Formen heute noch ein Drittel der Menschheit zu ihren Anhängern zählt, zu erfassen. Die Werke, die nun folgten: von Weber, von Max Müller, von Wassiljew, von Foucaux, von Stanislas Julien und von vielen Anderen, haben von Jahr zu Jahr das Interesse daran gesteigert. Gegenwärtig schürft eine Armee von englischen Indologen, von Deutschen und Franzosen in den Originalschriften des Buddhismus. Die Lehre des Gründers, die anfangs nur die Gelehrten interessierte, hat damit geendet, daß sie Philosophen, Theologen, Denker unseres Zeitalters ausschließlich beschäftigt, ja selbst beunruhigt. Die Gestalt des Sakyamuni hatte sich endlich vom Staub der Pergamente freigemacht, sie trat aus den lamaistischen Eifersüchteleien heraus, und wir sehen uns einer Gestalt gegenübergestellt, deren Edelmut und Größe uns unwillkürlich an das Bild Jesu Christi erinnert. Er läßt einen quälenden Zweifel in unserer Seele; denn sein asketischer Blick, sanft und durchdringend, zart und tief, wie seine Lehre, ist von jenen, die uns mit dringendster Bitte die große Frage des Jenseits auferlegen: Sein oder Nichtsein! Ist es wahr, daß, wie die ganze westliche Wissenschaft, auf

den Skeptizismus Schopenhauers und seiner Schule gestützt, glaubte, daß Buddha seine erhabene Moralphilosophie gepredigt habe, um sich für das Nichts zu entscheiden? Daß die ungeheure Kraft seiner Metaphysik als letzten Schluß die Ausrottung des Lebens, die Vernichtung der Seele, den Untergang der Wesen in das schwarze Loch des Nirwana habe? Oder ist, wie seine esoterischen Anhänger behaupten, dieses Nirwana, das uns so erschreckt und fasziniert, den profanen Augen nicht ein zwar undurchdringlicher Schleier, aber durchsichtig denen, welchen er den Glanz seiner Seligkeit viel leuchtender enthüllt, als alle mythologischen Himmel zusammengenommen und eine spirituelle Entwicklung in Harmonie mit allen Gesetzen des Weltalls?

Nicht in einer historischen Studie, wohl aber in einer echten Dichtung hat Edwin Arnold versucht, dieses Problem zu zerlegen und den Buddha mit seiner lebendigen Physiognomie wieder zu erwecken. Edwin Arnold gehört einer bedeutenden englischen Geistesrichtung an, die sich Indiens eifrig angenommen hat. Diese Richtung interessiert sich nicht nur für die Natur Indiens, für seine grandiose Poesie, für die Schicksale einer Rasse, die der mohammedanischen Eroberung Stand hielt und neuerdings die Kraft zu seiner Wiedergeburt in Verbindung mit dem sympathisierenden Westen fand. Sie glaubt außerdem auch, daß das vertiefte Studium der Philosophie und der Religionen des Orients im Lichte des arischen Genius nicht ohne Einfluß auf die Lösung des großen Konflikts zwischen Wissenschaft und Religion, der unser Zeitalter veruneinigt, bleiben kann. Darin liegt ein Zeichen der Zeit; diese Rückkehr vom occidentalen Extrem zum orientalischen Extrem, wie zu einer Morgenröte der erhabensten Offenbarungen, ist nicht das krankhafte Bedauern über eine abgetane Vergangenheit, sondern mehr die instinktive Bekräftigung der einen Wahrheit, die alle Zeitalter, alle Rassen beherrscht hat und von Jahrhundert zu Jahrhundert größer wurde. Zu dem Einsturz des alten Glaubens, zur Unsicherheit unserer Wissenschaft über die Ursachen und das letzte Ende der Dinge, hat uns Indien vielleicht noch Geheimnisse zu eröffnen. Wie es auch sei, dieses selbe Problem des Schicksals und des Todes, das uns von je bewegt, hatte auch den Sohn eines

Königs aus seinem an Genüssen reichen Alltagsleben verjagt, ungefähr 550 Jahre vor unserer Zeitrechnung, um ihn in die Einsamkeit und zur Askese zu führen, von wo er dann als milder und geehrter Heiliger hervorging. Niemals vielleicht in der Menschheitsgeschichte sahen wir eine so großartige und unerhörte Beherrschung des eigenen Ich, um sich von den Stürmen des Lebens und dem Wandel der Zeiten loszulösen; niemals wagte man die Tore des Unendlichen mit einer so kühnen Logik, einer so bis zur letzten Konsequenz gehenden Energie zu zertrümmern.

Mit Hilfe von Arnolds herrlicher Arbeit wollen wir unsererseits versuchen, die erhabene Geschichte des Sakyamuni zu erzählen. Um dieses Bild auszugestalten, müssen wir die gesamten Legenden Buddha's heranziehen. Vor allem werden wir uns bemühen die Größe des innerlichen Schicksals, das sich in dieser gewaltigen Erkenntnis entrollt, hervortreten zu lassen. (Fortsetz. folgt.)



Einer herrlichen, farbenreichen, doch duftlosen Blume gleich ist ein schönes Wort, dem kein entsprechendes Handeln folgt: es trägt keine Frucht. Dhammapada

*

Reichtum, Schönheit, Blumendüfte und Schmuck zieren den Menschen nicht so wie echtes Handeln. Wahre Anmut und wahres Glück sind nur dort zu finden, wo eine rechte Gesinnung im Herzen wohnt. Fo-sho-hing-tsan-king

Mitteilungen
des Bundes für buddhistisches Leben

Infolge der Schwierigkeiten der Saalbeschaffung und auf Wunsch einiger auswärtiger Mitglieder sahen wir uns leider genötigt, den für den 26. Februar festgesetzten Gründungsabend der Hauptortsgruppe München auf den 11. März zu verschieben; derselbe findet nunmehr an diesem Tage abends 7½ Uhr im großen Steinickesaal München Adalbertstraße statt. Die Mitglieder des B. f. b. L. haben gegen Vorzeigen der Mitgliedskarte freien Eintritt. Karten sind im Vorverkauf bei den Buchhandlungen Jaffe und Steinicke und an der Abendkasse zu haben. Durch die Verschiebung wird es vielleicht dem einen oder andern auswärtigen Mitglied oder Interessenten eher möglich sein, zu unserem Abend nach München zu kommen. Wir lassen hiermit herzliche Einladung an diejenigen ergehen, denen die Reise möglich sein sollte, und sind gerne bereit, für gute Unterkunft zu sorgen, falls wir rechtzeitig benachrichtigt werden. An dem Abend werden unter anderen sprechen: Dr. Hans Taub und der Münchener Buddhologe Hans Ludwig Held; Herr Karl Zistig vom Frankfurter Neuen Theater wird einige buddhistische Dichtungen vorlesen, und der Schriftsteller Ludwig Ankenbrand, der auf seiner mehrjährigen Weltreise nach längerem Aufenthalt in Ceylon durch den Kriegsausbruch überrascht und von den Engländern 5 Jahre hindurch gefangen gehalten wurde, wird einen Lichtbildervortrag halten über „die Welt des Buddha".

Im Anschluß an diese Gründung der Hauptortsgruppe München sollen, wie schon früher mitgeteilt, die Ortsgruppen Berlin und Hamburg gegründet werden. Wir bitten unsere Mitglieder und alle anderen Interessenten in diesen beiden Städten und deren weiteren Umgebung, sich zwecks Besprechung organisatorischer Fragen mit uns in Verbindung zu setzen, damit wir die weitere Vermittlung der verschiedenen Pläne in die Wege leiten können.

Wir gaben unseren Mitgliedern und den Lesern dieser Zeitschrift schon im Januarheft Kenntnis von dem außerordentlichen Interesse, das unsere Bestrebungen in den weitesten Kreisen gefunden haben. Heute sind wir in der angenehmen Lage weiter mitteilen zu können, daß die Anteilnahme an unseren Arbeiten und Zielen sich von Woche zu Woche steigert; zahlreiche Zuschriften von nah und fern zeigen uns, welchen Widerhall diese finden, und daß unsere ausgedehnte Propagandatätigkeit segensreiche Früchte trägt. Wir betonen dies besonders nochmals denen gegenüber, die in Zuschriften an uns eine umfangreiche Werbearbeit als mit dem Geiste des Buddhismus unvereinbar bezeichnen. Wenn es uns gelingen soll, die Einzelnen, die in ihrer inneren Erkenntnis schon so weit fortgeschritten sind, daß sie die ihrem Gesichtskreis näher gebrachte Lehre des Buddha erfaßen können, herauszufinden und unserer Gesellschaft anzuschließen, so ist dies eben nur durch eine in weiteste Kreise dringende Werbearbeit möglich.

Wegen Platzmangel Fortsetzung in der nächsten Nummer.

Weltschau

Aus Ost und West. Die Dezember- und Januarzeitungen berichten vom „Drama von Amritsar", vom „Plan einer bolschewistischen Revolution in Indien", von „blutigen Zusammenstößen", von „Gärung im Nordwesten Indiens", von „neuen englischen Grausamkeiten" u. s. w. Für den mit den Verhältnissen Vertrauten sagen diese Schlagworte nicht viel. England hat es während des Weltkrieges verstanden, alle Aufstände — und es gab deren nicht wenige — meisterhaft zu unterdrücken, ja sogar die führenden religiösen Blätter — auch buddhistische und mohammedanische — so zu beeinflussen, daß sie begeisterte und patriotische Artikel zum Ruhme Englands schrieben, dagegen Deutschland und besonders seinen Kaiser durch haßerfüllte Aufsätze verfolgten. So brachte z. B. die „Maha Bodhi and the United Buddhist World" im Jahrgang 2458 (1914) Seite 260 einen Artikel „Thought for the Kaisers next Painting" (Gedanken für des Kaisers nächstes Bild). Die in London erscheinende „Buddhist Review" (Vol. VII. April, May, June 1915 Nr. 2) schreibt u. a.: „Unter den Artikeln der verschiedenen Hefte der ‚Hindustan Review" die uns seit Veröffentlichung unserer Januarnummer erreichten, führt einer den Titel: ‚Der Krieg und der Zusammenbruch des Christentums von einem Heiden'. Der Schreiber weist auf die Tatsache hin, daß nunmehr acht ausgesprochen christliche Völker in einen Krieg verwickelt sind, der Europa zu Grunde richten wird. Er bezeichnet denselben als den Zusammenbruch der christlichen Zivilisation."

Und das Blatt schreibt weiter: „Gut für diejenigen, die mit der Geschichte der europäischen Staaten vertraut sind, ist das eine altbekannte Tatsache. Kam der gegenwärtige Krieg nicht zustande mit blasphemischen Erklärungen aller europäischen Monarchen — mit alleiniger Ausnahme unseres Königs und Kaisers Georg?" Und nun kommen alle jene wunderbaren Phrasen, die wir während unserer langjährigen Kriegsgefangenschaft fast auswendig kannten, gegen Deutschland und das deutsche Volk: „Has this same war not been marked by hypocrisies, lies, murders of innocent women and children, levet, plunder, destruction of works of art and noble monuments by the European nation, Germany, which boasts loudest of its culture?" . . . („Stand dieser selbe Krieg nicht unter dem Zeichen von Heuchelei, Lügen, Mord an unschuldigen Frauen und Kindern, Vergewaltigung, Plünderung, Zerstörung von Kunstwerken und berühmten Denkmälern durch jenes europäische Volk, welches sich am lautesten seiner Kultur gerühmt hat, nämlich Deutschland? . . . .)" Also wir sehen, alle werden für schuldig erklärt, sogar Englands Bundesgenossen, nur es selbst und sein König allein sind am Kriege unschuldig gewesen!

Daß Japan Europa gegenüber seinen Buddhismus immer mehr dem europäischen Denken und dem Christentum anzupassen versucht, ist ja bekannt.

In Indien, Ceylon und Burma jedoch tritt es als Schutznation des Buddhismus auf und möchte allzu gerne seinen Kaiser zum Schutzherrn aller buddhistischen Völker machen. Das offizielle Japan benützt leider heute die Religion für politische Ziele und Zwecke. Dies beweisen uns die Erlebnisse japanischer „Buddhistenpriester", die als Spione nach Tibet gehen ebenso gut, wie die „Leiden" japanischer Missionare in China — und die zunehmende Ausbreitung des Islam im Lande der aufgehenden Sonne, worüber die Hadji-Nummer des Jahres 1332 mohammed. Ära (Oktober 1914) der „Ceylon Muslim Review" in einem von Hassan U. Hatano geschriebenen Artikel „How to spread Islam in Japan?" (Wie kann man den Islam in Japan verbreiten?) genügend Auskunft gibt. Nach ihm soll Marschall Baron Ito geäußert haben: „Der Islam scheint mir eine ideale Religion für das japanische Volk zu sein!" — —

Auch Siam hat während des Krieges trotz seines buddhistischen Einschlags unter starkem englischen und französischem Drucke recht unerfreuliche Dinge gezeitigt. Denn eine Anzahl seiner Mönche soll, wie wir aus ziemlich sicherer Quelle hören, ihr gelbes Gewand gegen den bunten Waffenrock vertauscht haben, um gegen die „deutschen Barbaren" zu Felde zu ziehen! —

Dagegen gewinnt in Indien, besonders in Bengalen, die buddhistische Lehre immer mehr Boden und Anhänger; an der neu errichteten Kunstschule zu Calcutta wird hauptsächlich buddhistische Kunst gelehrt. Der Bruder des bekannten Dichters Rabindra Nath Tagore, Abinandra Nath Tagore, hat in herrlichen Farben Szenen aus dem Leben des Buddha gemalt, die auf christlicher Seite nur in der von Pater Desiderius Lenz, O. S. B., geschaffenen und in der Krypta der Klosterkirche des Monte Cassino zuerst verwirklichten Neugestaltung christlicher Kunst, oder jüdischerseits nur in den hervorragenden Werken von Boris Schatz in der Kunstschule Bezalel zu Jerusalem ihr Gegenstück finden. (L. A.)

Deutsche Buddhisten in Indien während der Kriegszeit. Als die Kriegsfackel in Europa entzündet wurde, saßen auf Polgasduwa, der von Herrn Bergier in Lausanne dem ehrw. Bhikkhu Nyanatiloka geschenkten Klosterinsel, sowie im benachbarten Dorf Dodanduwa folgende deutsche und österreichische Buddhisten:

Die Bhikkhus Nyanatiloka, Vappo, Kondañño, Vimalo, Bhaddhiyo, Mahanamo, Sono, Jaso, sowie die Klosterlaien und Laienanhänger Sobzack, Siemer und Ankenbrand mit Frau.

In Colombo leitete Frau Marie Musäus-Higgins, eine Enkelin des Märchendichters Musäus, die dortige höhere, buddhistische Mädchenschule, und in Adyar bei Madras, der theosophischen Niederlassung Annie Besants, die während des Krieges unter Englands Verwaltung nicht wenig zu leiden hatte, arbeitete Dr. Schrader, der bekannte Übersetzer einer auszugsweisen Fassung des „Milindapañho". Während Frau Higgins als amerikanische Staatsbürgerin ihre segensreiche Tätigkeit auch während des Krieges fortsetzen durfte,

mußte Dr. Schrader Adyar mit dem Kriegsgefangenenlager Ahmednagar vertauschen, das er erst seit kurzem verlassen durfte.

Wir anderen hingegen von der Kokos- und Orangeninsel (Dodanduwa-Orangeninsel, Polgasduwa-Kokosinsel) waren noch kurze Zeit auf freiem Fuß, d. h., wir mußten uns täglich zwei bis dreimal auf der Polizei melden; dann wurden wir auf unserer Insel festgehalten und schließlich mit den übrigen — dem Buddhismus zumeist sympathisch gegenüberstehenden — Ceylondeutschen nach dem Lager Diyatalawa im Hochland der Insel gebracht; nur Bhaddyo als amerikanischer Untertan blieb auf Polgasduwa mit dem amerikanischen Mönch Assaji, einigen tibetanischen Samaneros, früheren Prinzen von Sikkhim, und dem jungen Samanero Nyanaloka aus Kadugannawa zurück, starb jedoch bald nach unserer Internierung. Wir verblieben in Diyatalawa, das bald durch Gefangennahme zahlreicher Schiffsmannschaften und der Besatzung der „Emden" neuen Zuzug erhielt, bis der „Ceylon-Aufstand" die Regierung zur „Vorsicht" mahnte und man uns alle nach Australien verbrachte. Als die Regierung die mitinternierten katholischen Priester und einige evangelische Missionare der Freiheit zurückgab, schlug auch für einige von uns die Stunde zu neuer Pilgerfahrt.

Sono wandte sich nach Siam, wo er aber bald wieder gefangen gesetzt wurde. Sobzack und Siemer gingen nach den Vereinigten Staaten von Amerika, Jaso nahm einen Ruf als Lehrer an die deutsche Schule in Carakas (Venezuela) an, an der er heute noch tätig ist. Bhikkhu Nyanatiloka reiste zunächst nach Honolulu und dann über Japan nach China, wo er neuerdings gefangen gesetzt wurde. Unter Englands starkem Drucke war er wie viele China-Deutsche schweren Leiden und Entbehrungen ausgesetzt, bis auch für ihn, wie für die anderen China-Deutschen endlich im Sommer 1919 die Befreiungsstunde schlug und er nach Deutschland zurückgeschafft wurde.

Wir anderen betätigten uns bis zum Mai 1919 in den Kriegsgefangenenlagern Australiens — Unterfertigter als Leiter der Schule für die deutschen Kriegsgefangenenkinder im Lager Molonglo. Wir alle haben während der langen Kriegsgefangenschaft Vieles erduldet und entbehrt; besonders schmerzlich ist der Verlust an Büchern, Manuskripten, Platten, Photographien etc. Einstweilen sind natürlich auch die Mönche auf Deutschland angewiesen, da ihnen ja bekanntlich wie allen übrigen Deutschen die englischen Kolonien für 3 bis 5 Jahre verschlossen sind. Ob sich dieses Gebot allerdings so lange aufrecht erhalten läßt, ist eine andere Frage. Die Bevölkerung Ceylons und besonders Dodanduvas gedenkt unser, wie uns Briefe des Klosterspenders Coroners W. Wijeyesekera darlegen, mit Wohlwollen und Freude. Allen unseren Freunden auf Lanka rufen wir die herzlichsten Grüße zu und hoffen auf ein baldiges Wiedersehen. L. Ankenbrand.

Urerkenntnis und Urgestaltung. Universitätsprofessor Dr. Hans Much hielt vom 12. bis 31. Januar einen Zyklus von sechs Vorträgen unter obiger Ankündigung, den die Hamburger Blätter einer eingehenden Würdigung unterzogen. Er behandelt dabei auch den Buddhismus ausführlicher. Über diesen Teil der Vorträge entnehmen wir dem Hamburger „General-Anzeiger" vom 21. Januar u. a. das Folgende: „Professor Hans Much predigt zurzeit das Buddha-Evangelium vor der Gemeinde des Freideutschen Jugendbundes.

Evangelium? Frohe Botschaft? Nein! Und drohender noch als dem gereiften Zuhörer muß die strenge Buddhaweisheit, die der Redner selbst mit Vorliebe eine Firnenweisheit nennt, dem jungen Volk vorkommen, das sich in Scharen in den verdunkelten Saal zu Füßen des bitteren Redners drängt. Was wird diese Jugend gewinnen? Eines gewiß: die Erkenntnis des Unterschiedes zwischen Innenwelt und oberflächlicher Erscheinungswelt, eine Ahnung vom Werte des „höheren Ichs". Und wenn sie diese Kenntnis gewinnt, so ist es gut für unser gedemütigtes Volk, das in der Erscheinungswelt keinen Rang mehr hat und hoffentlich auch nie mehr danach verlangen mag, sich mit Blut und Eisen grausam über seine Feinde zu erheben. Haß wird nur durch Nicht-Haß überwunden, predigt der Jünger Buddhas, und in der Hinsicht mag ihm ein lauterstes Verstehen der Jugend entgegenblühen: Anzeichen einer neuen innerlichen edleren Zeit, die eine neue Epoche menschlicher Kultur ankündigt. Worin wir Professor Much aber keinen Erfolg wünschen, ist, daß er das junge Deutschland zu Asketen erzieht, die sich an der Erreichung ergrübelter Ziele einer unwirklichen Welt unfroh machen und aufreiben. Denn mit was für frohen Worten Much die Selbsterlösung durch Erkenntnis preisen mag, es muß ihm entgegengehalten werden, daß auch seine angeblich unumstößliche letzte Wahrheit Theorie, nichts als graueste Theorie ist, die vor der überlegenen Allmacht ihrer Majestät Natur nicht standhalten kann. Lebensdurst ist die Ursache unserer Lebensgebundenheit, die Ursache unserer Leiden in der unwirklichen Erscheinungswelt? Und Abtötung des Lebensdurstes ist die Bedingung unserer Erlösung zur ewigen Freiheit des Nirwana? Ei, aber wo ist der Beweis für so gefährliche Behauptungen? Wie erklärt sich die Entstehung eines Lebensdurstes für uns Gottwesen, die wir die Gottheit in uns tragen und gar im letzten Grunde die Gottheit selber sind? Wie kam es, daß uns ein so törichter Lebensdurst vor unserem Leben ergreifen und in dieses qualvolle widersinnige Leben hineinführen konnte? Und geschah es aus uns nicht bekannten Gründen, wer verbürgt uns die Erlösung durch Weltverachtung, die alle Kraft daran setzt, sich der Lebenslust zu entziehen? Immer bleiben wir an die Erscheinungen gebunden, so lange wir auf der Erde leben. Wäre nicht Weggabe des Lebens — Selbstmord die einzig entschiedene Tat im Sinne der Weltverachtung, der Lebensdurstvernichtung? Nein, hier sind anmaßliche Ziele aufgestellt, die am wenigsten jene erreichen können, die es am wahrhaftigsten meinen. Die Gnade Gottes, das Entgegenkommen innerlich geahnter Mächte, kann der erlösungshungrige Mensch nicht entbehren. Bleiben wir ruhig ein wenig geringer in unserer Erdenexistenz, die ihre Grenzen hat; bleiben wir unüberhebliche Menschen, die das letzte Geheimnis irgend wann einmal, nicht in irdischen Lebenstagen, erwarten mögen. Jesus blieb hinter dem Gipfelwanderer Buddha zurück? Jesus lächelt. Der war kein verstiegener Wanderer, der kannte die Grenzen der Menschheit besser. Möchten wir nur erst einmal ihn von ferne begriffen haben! So mag uns der Buddha zusamt seiner grämlichen Leidensliste immer gewaltig erscheinen. Wie war die Liste doch? Geburt ist Leiden, genossene Lust ist Leiden, von Liebe getrennt sein ist Leiden, Altern ist Leiden, Tod ist Leiden. Ja, aber Schaffen ist Glück und Geborenhaben ist Glück, in Liebe vereinigt sein ist Glück, ruhig und maßvoll werden im Alter ist Glück, Abscheiden in Reife ist Glück. Warum verheimlicht der Buddhaprediger das

mannigfache Glück der Erde, das neben dem Leiden in der Erscheinung ist? Seine Betrachtung ist ungerecht und einseitig; seine Betrachtung bescheidet sich nicht vor der unerkennbaren Natur dessen, der auch das Reich der Erscheinungen geschaffen hat und schafft und hält.... Niemand — hoffentlich — wird die junge Lebenszuversicht opfern, um sich gewaltsam an eine Gottheit zu drängen, die sich ihm nur in verworrenen Nebeln zeigt und nicht zu wollen scheint, daß der Mensch sie leibhaftig ergreife.

Die Grundlagen einer kulturgemäßen Gottesverehrung. Über dieses Thema sprach Herr Lic. theol. Ludwig Zangenberg am 3. Januar im Logenhaussaal zu Dresden. „P. Th. H." kritisiert diesen Vortrag in der Nummer vom 6. Januar der „Neuesten Nachrichten", Dresden, und sagt darin u. a.: „Zangenberg legte dar, wie in Jesus das religiöse Grundgefühl gegeben ist, auf das allein aufgebaut werden kann, und zitierte das Bibelwort: „Einen andern Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus." Hier scheint mir noch eine gewisse theologische Befangenheit vorzuliegen. Zangenberg meint das Letzte, die große Liebe und Menschlichkeit zu den Lebensgefährten, die uns eine wahre, volle Heimat bescheiden sollen. Aber hat nicht Buddha im Letzten, Allerletzten schließlich dasselbe gewollt wie Jesus? Der Weg, der Mythos ist freilich anders, entgegengesetzt; Buddha fordert auf, „vom Hause in die Hauslosigkeit zu wandern". Aber er will ja gerade dadurch zur Heimat, zur „höchsten Wonne" führen und predigt feine, höfliche Liebe und Güte. Im Letzten klingt hier dieselbe helle Musik wie bei Laotsze und dessen Tao, ja selbst wie bei dem Pessimisten Schopenhauer, Nietzsche, Jesus, Buddha, Laotsze: in diesem Allerletzten, der Heimatsehnsucht und der Erlöserliebe (die sie nur verschieden zu Ende führen: Nietzsche in der Bejahung des gewaltigen Lebensliedes von der ewigen Wiederkehr der Dinge, Buddha im Nirwana) sind sie sich alle gleich. Darum sollte dieses Letzte, die große Liebe, die vertrauend sich dem Göttlichen hingibt, nicht prätenziös allein Jesus, der sie auch hat und vollendet bekundet, zugeschrieben werden.

Nicht als ob damit eine Verquickung, eine unreine Vermischung des Religiösen stattfinden soll. Die Welten dieser Größen sind voneinander weltenweit verschieden. Aber das letzte Religiöse, die Vaterhausliebe in diesem tiefsten Sinne sollte, wenn sie als Grundlage verwandt wird, nicht ohne das Bewußtsein hingenommen werden, daß hier alles zusammenströmt und daß von der Speisung durch diese Ströme aus den Welten Buddhas und aller andern nur die neue unmythologische Religion unendlich gewinnen könnte. Der Geist des Christentums würde so welterfüllt von neuem das ganze Leben erobern können."

Friedrich Kayßlers Vortrag „Aus den Reden Gotamo Buddhos." Am 26. Januar hielt F. Kayßler, der bekannte Bühnenkünstler, im Blüthnersaal zu Berlin eine buddhistische Vorlesung. Die „Deutsche Zeitung", Der „Vorwärts", die „National-Zeitung" und die „Kreuzzeitung" brachten ausführliche Besprechungen. Wir entnehmen der „Kreuzzeitung" vom 28. Januar das folgende: „Eine getreue und fast andächtig lauschende Gemeinde des bekannten Bühnenkünstlers füllte am Montag abend den Blüthnersaal, um indische Weisheit zu genießen. Die Vorliebe für morgenländische Literatur,

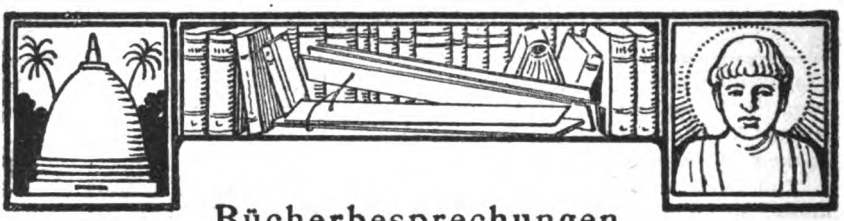
für die Philosophie und Gedankenwelt des fernen Ostens bildet ein bemerkenswertes Kennzeichen unserer Tage. Aus dem unerfreulichen und reizlosen Getriebe der Gegenwart flüchten geistige Menschen gern in die versunkene Welt einer weitab liegenden Vergangenheit. Vielleicht — wir können es noch nicht endgültig beurteilen — hat Oswald Spengler Recht, wenn er diese Gegenwarts- und Weltflucht als die „Ausbreitung einer letzten Weltstimmung" kennzeichnet. Jedenfalls ist es ganz unzweifelhaft, daß zu unseren modernen Anschauungen des „ethischen Sozialismus" der indische Buddhismus eine geschichtliche und kulturelle Parallel-Erscheinung bildet, und aus dieser geistigen Wesens- und Stimmungsverwandtschaft ist wohl auch die Hinneigung unserer Gegenwart für die morgenländische Gedankenwelt erklärlich. Der Hang zur Theosophie, die Vorliebe für Occultismus und Mystizismus, die sich in neuerer Zeit bemerkbar macht, schöpft aus indischen Weisheitsquellen, und es ist deshalb kein Zufall, wenn wir in Berlin u. a. auch einen „Neu-Buddhistischen Verlag" und sogar eine „Neu-Buddhistische Zeitschrift" haben, die mit Vorliebe Studien für angewandten Buddhismus veröffentlicht, also offenbar über einen gewissen Anhängerkreis verfügen muß. Zu dem neulich geschilderten Vortrag des Grafen Keyserling über Wesen und Unterschiede des morgen- und abendländischen Denkens bot nun die Vorlesung Friedrich Kayßlers aus Gotamo Buddho eine ungemein reizvolle und interessante Probe. Der Künstler las unaufdringlich und darum um so wirkungsvoller eine moral-philosophische Betrachtung „Vom Lohn der Asketenschaft", die mit starken Anklängen an den Seelenwanderungsglauben in der Läuterung des inneren und äußeren Menschen, in der Abwendung von allem Irdischen und in der Hingabe an das rein Geistige, den besten Lohn der Asketenschaft findet. Dann wird der Erlöste auch zum Erlöser. An die indische Weisheit schlossen sich als bemerkenswertes Gegenstück Stellen aus dem Alten und dem Neuen Testament. Die treue Gemeinde dankte dem Künstler zum Schluß mit lebhaftem Beifall."

Kausikas Zorn. M. G. Conrad schreibt zur Aufführung dieses Stücks in München u. a. in der „Täglichen Rundschau", Berlin, vom 31. Januar: „Eine Gemeinschaft feuriger Köpfe aus unserer Hochschuljugend hat sich zur Pflege primitiver und expressionistischer Kunst im Theater zusammengeschlossen und im großen Museumssaal eine neue Bühne aufgetan. „Das Spiel" nennt sich das neue Versuchstheater. Wie der Neubuddhismus als Religionsgemeinschaft seit Jahren in München mit wachsender Heftigkeit um Anhänger wirbt und tatsächlich an Ausbreitung gewinnt, so hat es die mystische Tiefe der indischen Weltanschauung und Poesie unseren akademischen Ästheten vom „Spiel" angetan, Primitivismus der Indier zur Losung einer expressionistisch-theatralischen Erweckung in Deutschland zu machen. Klassiker, Romantiker, Bayreuther, Naturalisten, Symbolisten und was sonst noch unter irgendeiner Etikette Verwirrung in die Primitivität, Simplizität der Theaterkunst getragen, all das ist zu Ende: Urbeginn, neues Werden, Mysterium der Wiedergeburt liegt keimartig in allem Ende. Mit Programmen zunächst und jetzt mit der Gemeinschaftsbühne „Das Spiel" brechen die Keime ans Licht zur zielbewußten Wiedergeburt des Dramatischen schlechtweg. Die Masse, das Volk, ganz Deutschland wird aufgerufen, sich dem

„Spiel“ dienstbar zu machen, damit bei äußerster künstlerischer Beschränkung, ja Knappheit der Mittel der Mensch als Schauspieler zur Wirkung komme, in Wort, Geste und Eurhythmie seiner wohlausgewogenen Körperlichkeit Träger des beseelten dramatischen Geschehens werde.

Und so wurde auf den Spielplan, der über alle Zeiten und Völker ausgreifen und indische, japanische, mittelalterliche, spanische, usw. Stücke zur Aufführung vorbereiten soll, einer der ältesten Theatraliker Indiens, Kschemisvara, mit dem Stück „Kausikas Zorn“, an die erste Stelle gesetzt. Mit einem Minimum an Mitteln soll ein Maximum an künstlerischen Eindrücken erweckt werden, wundervolle Höhen, Herrlichkeiten eines Königs, Glück und Leid einer Welt breiten sich aus in einfacher Kunst mit ihren einfachen Bedingungen. Ein Engländer hat das Drama Kschemisparas nach Europa gebracht, ein Deutscher hat es bearbeitet, im Museumssaal zu München erlebte es seine deutsche Uraufführung. Herr Arnold Putz spielte Kausika, Herr Loewenberg den König, Fräulein Klotho die Königin und so weiter in der langen Liste der sprechenden Personen, die mit inbrünstigem Pathos ihr Seelisches unmittelbar in Gebärde auszuströmen und Kausikas, des gewaltigen Brahmanen, der durch unermeßliche Opfer und Buße Überwinder der Welt geworden, herzbewegendes Schicksal zu veranschaulichen hatten. Der schwarze, mit Symbolen bestickte Vorhang konnte sich nach den einzelnen Bildern immer wieder öffnen, um den Spielern den begeisterten Dank der zahlreichen Zuschauer und die Blumengewinde der besonderen Verehrer entgegennehmen zu lassen.

Der Anfang ist gemacht, „Kausikas Zorn“ wird mehrfach wiederholt werden. Sobald die Serie abgeschlossen ist und ein neues Spiel beginnt, wird es Zeit sein, auf die junge Spielergemeinschaft und ihr Werk, an dessen großer theatralischer Linie die neue erlösende dramatische Form sich entfalten soll, eindringender zurückzukommen. Es wird sich zu zeigen haben, ob und wie die jungen Spieler in ihrem schrankenlosen Willen zur Primitivität aus der indischen Wunderwelt, aus Orient und Mittelalter sich herausfinden in die deutsche Welt der Gegenwart. . . .“



Bücherbesprechungen

Heiler, Friedrich. — Die buddhistische Versenkung. — (Eine religionsgeschichtliche Untersuchung), München, 1918. Ernst Reinhardt, VIII. 93 S.

Der Verfasser, der durch seine breitangelegte Untersuchung über „Das Gebet" sich in der wissenschaftlichen Welt bereits vorteilhaft bekanntgemacht hat*), versucht in der vorliegenden Untersuchung die Lösung einer Frage, die nicht nur uns Europäern sondern auch dem östlichen Denken als das mitschwerste Problem erscheint, das je den religiösen Geist der Menschheit erschüttert hat. Zu bemerken ist an dieser Stelle die Diffizilität der psychologischen Auffassung östlicher Denkart gegenüber der gleichen Problematik westländisch orientierter Einstellung.

Die Versenkungsstufen oder Jhânas bedeuten für den Buddhismus alles: Anfang und Ende des Heilsweges — Streben und Erreichthaben — Ausgang und Ziel. Erscheint eine solche Auffassung manchem strengeren Dogmatiker des Buddhismus auch als nicht ins Zentrale der buddhistischen Heilswahrheiten reichend, so glaube ich doch diese Behauptung vom ausschließlichen Werte der Versenkungsstufen ausstellen zu dürfen, da man über die Autentität der bezüglichen Quellen, die von dem einen oder dem anderen Vertreter zum Beweise seiner Anschauung herangezogen werden, verschiedener Anschauung sein kann. Auf jeden Fall wäre eine letzthinnige Entscheidung dieser Frage die Aufgabe einer eigenen Arbeit, die hier kaum zur Frage steht.

Mir erscheint als ein besonderes Verdienst des Verfassers, daß er dem Buddhismus als einer mystischen Erlösungsreligion das Wort redet, wobei ich allerdings nicht unterlassen möchte zu bemerken, daß des Verfassers Liebe sich stärker der prophetischen Frömmigkeit zuneigt, als deren höchsten Vertreter er mit Recht den Nazarener Jesus Christus bezeichnet. Als auffällig muß betont werden, daß dem Verfasser, wie mir scheint, der Beweis für seine Auffassung des Buddhismus einwandfrei gelungen ist, umsomehr als eine Reihe von anderen westländischen Gelehrten seit Bestehen der buddhologischen Wissenschaft immer wieder glaubte, sich auf einen von dieser Anschauung verschiedenen Standpunkt stellen zu müssen. Daß hiebei verschiedenartige Meinungen (der gleichen Weise) zum Ausdruck kamen, ist selbstverständlich und es ist in der Tat ein nicht eben kurzer Weg zwischen den bezüglichen Auslegungen Pischels und Beckh's, dessen bedeutsames Werk über den Buddhismus von mir in einem der nächsten Hefte dieser Zeitschrift besprochen werden wird. Mit Beziehung auf das ebengenannte Werk Beckh's hatte Heiler einen nächsten Vorgänger, der für die Anschauung Heilers über Yoga und buddhistisches Jhâna wohl in Betracht gekommen ist, obgleich schon hier

*) Friedr. Heiler, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München, 1918. Ernst Reinhardt. XV, 4765.

zu bemerken ist, daß Heiler in glücklichster Weise die Yogapraxis von den buddhistischen Versenkungsweisen zu unterscheiden verstand, indem ihm das Technische der Yogapraxis im Unterschied zum Geistigen wenigstens eines Teiles der buddhistischen Versenkungsweisen aufgefallen war.

Daß Heiler der Beweis gelang, daß der Buddhismus nur eine mystische Erlösungsreligion sei und nur eine solche sein könne, daß der Buddhismus also fernab liege von den Prinzipien einer ausschließlichen Moralphilosophie, ergab sich sozusagen ganz von selber aus seinen grundlegenden Fragen zur Gebetslehre, indem er der buddhistischen Versenkung (Samâdhi) dieselben Funktionen zuweisen mußte, die dem „Gebet des Herzens" in der abendländischen Mystik zukommen. Wie der Christ ohne Gebet nicht als Christ zu denken ist, so der Buddhist nicht ohne die Anwendung der Weisen der Versenkung.

In dem Kapitel von „Die Stufen des Heilspfades" hören wir von den vier Gliedern dieses Heilspfades: Sîla (Zucht), Samâdhi (Versenkung), Pannâ (Erkenntnis) und Vimutti (Erlösung). Als das wichtigste von diesen Gliedern erscheint Samâdhi, wie wir denn auch im Milinda-Panha lesen! „Alle guten Zustände haben Samâdhi als Haupt, gründen in Samâdhi, streben Samâdhi zu, bergen sich in Samâdhi."

Von letzthinniger Wichtigkeit erscheint die Bemerkung Heilers, daß Samâdhi selber nicht als das Heilsziel, sondern nur als das Heilsmittel. also nur als ein vorläufiges, vorbereitendes, nicht aber als ein endgültiges aufzufassen sei. Um in Samâdhi einzugehen, sind bestimmte Vorbereitungen möglich, die wir nur kurz vermerken als die Bedingungen der unbeweglichen, ruhigen Körperhaltung (Asana) und der Atemregulierung. „Versenkt in die bewußte Beachtung des Ein- und Ausatmens pflegte der Erhabene während der Regenzeit zu verweilen." (S. 7.)

Samâdhi ist nur durchschreitbar über die vier Stufen der Jhânas. Samâdhi und Jhâna werden vielfach verwechselt und identifiziert. Sie fallen aber keineswegs zusammen. Samâdhi ist die Allgemeinbezeichnung für das Gesamtgebiet der geistigen Konzentration und Meditation im weitesten Sinne; Jhâna hingegen bezeichnet eine spezielle Versenkungsmethode.

Den zentralen Gegenstand der buddhistischen Betrachtung bilden die Wahrheiten von der Vergänglichkeit des Lebens (anicca), von der Wesenlosigkeit des Daseins (anâtta) und vom universellen Leid (dukkham). In Fortführung des vorliegenden Werkes äußert sich der Verfasser des öfteren über entsprechende Parallelen im Christentum.

Hier genüge nur die kurze Deutung der Jhânas, deren erste dem Mendikanten ein nachhaltiges Gefühl von Lust und Befriedigung bringt, indem es ihn von den drei Betrachtungsschichten (anicca, anâtta und dukkham) befreit, die wir oben als notwendige Vorbereitung zur Erreichung des Samâdhi überhaupt erkannt haben, und die in ihm zunächst nur tiefe Erschütterung, Beben und Grauen, ich möchte sagen, die sämtlichen Zustände höllischer Wirklichkeit bewirkt haben. „Der Bhikkhu durchtränkt seinen Körper gewissermaßen, überschüttet ihn von allen Seiten mit dem aus der Abgeschiedenheit geborenen Freude- und Lustgefühle, sodaß kein einziges Winkelchen desselben undurchdrungen bleibt." (S. 19.) Das zweite Jhâna bringt seligen Frieden, wonnevolle Ruhe, tiefe Zufriedenheit, innere Klarheit und Gewißheit, das frohe Getrostsein. Alles, was den Bhikkhu noch gestern, noch heute beschäftigt hat, versinkt im Hintergrunde seines geistigen Blickfeldes. Es beginnt die Wirksamkeit des dritten Jhâna: Schon gleitet der Bhikkhu in eine heilige Indifferenzstimmung, die

kaum mehr spürbar, von der freudigen Ruhe des zweiten Zustandes getragen wird. Und schon beginnt die vierte Stufe zu wirken: Kalte, fühllose Indifferenz, Erstorbenheit aller Empfindungen und Gefühle, völlige Apathie. Upekhâ ist erreicht, das Tor zu Nirwana. Upekhâ erscheint nicht als ein Zustand hypnotischer Bewußtlosigkeit, es erscheint vielmehr als der einzige Zustand höchster Bewußtseinssteigerung.

Ohne Frage befindet sich auch Heiler hier vor den Schwierigkeiten psychologischer Deutung ihm selber fremder Erfahrungen, da anzunehmen ist, daß er selber weit absteht von den Versuchen solchen Meditationsgeschehens. Es ist aber unter allen Umständen anzuerkennen, daß diese Definierung das originelle Verdienst Heilers ist, der damit den nihilistischen Anschauungen gewisser Gelehrter den Krieg erklärt.

Neben den Jhânas erscheinen noch weitere Versenkungsarten in den Begriffen „Der vier Unendlichkeitsgefühle" (appamannû) und „Der vier (oder fünf) Stufen der abstrakten Versenkung" (arûpa-jhâna). Die Stufen der abstrakten Versenkung sind ohne Zweifel von höchster psychologischer Bedeutung. Es ist aber hier nicht die Stelle, des Näheren über sie abzuhandeln. Es genüge, daß sie in den kanonischen Texten häufig an die vier Jhâna-stufen angefügt werden, sodaß eine gemeinsame Scala von acht bezw. neun Versenkungsstufen entsteht. Ihre kombinierte Summe aber ist ebensowenig Nirwana, als die Summe der vier Jhânas allein. Diese Bemerkung ist um so nötiger, als die Erreichung der vierten Versenkungsstufe des öfteren mit der Erlangung des Nirwana verwechselt worden ist. Die Summe der Versenkungen ergibt nichts anderes als die »erlösende Erkenntnis" (pannâ) und mit ihr „das dreifache Wissen" (Aevijjâ). Dieses erlösende Wissen aber ist nichts anderes als die bloßgelegte Erinnerung an die früheren Geburten, die Umgreifung des ethischen Gesetzes des Karma und aus ihnen beiden hervorgehend und sie gleichsam krönend, das Wissen von den vier heiligen Wahrheiten: „Dies ist das Leiden, dies ist die Leidensursache, dies ist die Zerstörung des Leidens, dies ist der Weg, der zur Zerstörung des Leidens führt." „Die vier heiligen Wahrheiten, die den vornehmsten Gegenstand der Betrachtung auf der ersten Stufe der Jhânas gebildet haben, kehren auf der höchsten Stufe der Versenkung wieder." (S. 30.)

Erst jetzt beginnt die Schauung der vielverschlungenen Ursachenkette des zwölffachen Paticca-Samuppâda, und indem er es schauend erkennt, reißt er sich los von ihrer allbeherrschenden Gewalt und weiß sich erlöst von der unheilvollen ewigen Wiedergeburt. (S. 31).

Zu erwähnen ist als Akzidenz des vierten Zustandes der Jhânas die Erreichung nicht nur des vorangelegten geistigen Zustandes, sondern auch von wunderbaren Geistes-Erkenntnissen und -Kräften. Hier führt, wie mir scheint, der Buddhismus mitten ins Gebiet des Okkultismus, indem er den Mendikanten der vierten Stufe die Gewinnung fast aller Phänomene verspricht, die wir heute aus der Problemstellung Okkultismus kennen.

Den interessanten Ausführungen über die wunderbaren Geisteskräfte (Abhinas und Jddhis) läßt der Verfasser das Kapitel über das Nirwana folgen, dessen Zustand er wieder fernab von jedem Nihilismus deutet, wenn er sagt, daß Nirwana nichts anderes sei, als „die Vollendung jenes großen Prozesses des „Entwerdens", der mit der Loslösung von der Welt anhebt und in der Versenkung immer weiter fortschreitet; es ist nichts anderes, als die Vertiefung jenes hehren Zustandes der reinen affektlosen Upekhâ, zu dem der das Jhâna übende Mönch sich emporarbeitet. Nur ein

Gradunterschied, nicht ein Artunterschied trennt ..... das vierte Jhâna von dem Ziel der buddhistischen Erlösungssehnsucht, vom Nirwana." (S. 36).

Was der eigentliche Zustand des Nirwana sei, darüber gibt uns keine der buddhistischen Urkunden genaueren Aufschluß; „denn dieses Erlebnis ist unbegreiflich, unbeschreiblich, unausdenkbar und unaussprechbar." Heiler versucht das Nirwana jenem Zustande der abendländischen Mystiker gleichzusetzen, in dem sie sich der Einigung mit dem höchsten Gut, mit Gott, erfreuen. Den Wahrheitsgehalt dieser Annahme zu beweisen, ist hier nicht die Stelle, da eine entsprechende Abhandlung viele Seiten eines eigenen Buches füllte.

Unter den weiteren Ausführungen Heilers über das gleiche Thema ist die Bemerkung wichtig, daß der Buddhismus in seinem antiphilosophischen Agnostizismus auf jede metaphysische Deutung und spekulative Durchdringung des Nirwanazustandes verzichtet, ganz im Gegensatz zu den meisten christlichen (und jüdischen) Mystikern, die an Stelle „des buddhistischen leeren Gedankenstriches" (?) ihre kühnen Gottesbegriffe aufgerichtet haben. Ich kann dem in diesem Satze enthaltenen Werturteile nicht beistimmen. Scheint mir diese Anschauung nämlich eine Verkehrung der Tatsachen, so stimme ich eher mit dem Schlußsatze des Verfassers überein wenn er die ganze Nirwanafrage überschauend, endlich sagt: „Nirwana ist mehr als ein „Erlöschen" und „Zunichtewerden"; es ist eine Seligkeit, die negativ und positiv zugleich ist: positiv für den Buddhajünger als höchstes Heilsgut, negativ nur für uns Abendländer im Vergleich zur Fülle, Lebendigkeit und Kraft des ekstatischen Gottwerdens." (S. 40.)

Die vorbesprochenen Kapitel enthalten die wichtigsten Ausführungen über die gestellten Fragen, während die folgenden Kapitel sich nur mehr an unser kulturphilosophisches oder ein bloßes historisches Interesse wenden. Schon zu Anfang meiner Ausführungen habe ich auf die Darlegungen des Kapitels „Buddhistische Versenkung und Yoga" hingewiesen. Hinzuzufügen ist an dieser Stelle die endgültige Stellungnahme Heilers zur Abhängigkeitsfrage des Buddhismus vom Yoga, den er mit Recht nicht als eine religiöse Sekte oder ein philosophisches System, sondern als eine gemeinindische Geistesrichtung bezeichnet. Seinen Ausführungen zufolge steht fest, „daß die kunstvolle Versenkungstechnik und -Theorie der buddhistischen Ordensgemeinde kein ausschließlich buddhistisches Eigentum ist, sondern altes gemeinindisches Traditionsgut des Yoga. Dennoch hat die religiöse Schöpferkraft des alten Buddhismus eine unverkennbare Läuterung und Verinnerlichung der Versenkungsübung bewirkt." (S. 46.)

Seite 50 seiner Ausführungen sagt der Verfasser, daß die Geschichte der Religion uns immer wieder zeige, wie das Gebet, als die spontanste und unmittelbarste Herzensäußerung im Laufe der Zeit zum mechanischen und gedankenlosen Rezitieren einer eingelernten Formel herabsinke. Daß ähnlich auch die buddhistische Versenkung aus einer höchsten geistigen und religiösen Tätigkeit zu einem geistlosen stumpfen Vorsichhinstarren herabgesunken sei. Diese Behauptung vermag ihr Gewährsmann kaum durch eigene Erfahrung zu belehnen, und ich glaube, daß es auch sonst einem der westländischen Vertreter der buddhologischen Wissenschaft schwer würde, den Wahrheitsbeweis dieses stereotyp gewordenen Vorwurfes anzutreten.

In einem weiteren Kapitel (buddhistische Versenkung und christliches Gebet) finden sich hinwiederum treffliche Ausführungen über die Art der christlichen Gebetsübung, der der Verfasser, wenn er sich auch am Schlusse dieses Kapitels dagegen verwahrt ein Werturteil auszusprechen, doch einen höheren, weil menschlicheren Wert zuspricht, als

der buddhistischen Versenkung. Daß er, auf den Prinzipien seiner Gebetslehre fußend, damit das Christentum (das Judentum und den Islam?) über den Buddhismus stellt, macht mir auch die Ausführung nicht fraglich, in der er mit Beziehung auf die Advaita-Lehre Çankara's und das Nirwana des Buddha, „als die reinsten Ausprägungen des mystischen Gedankens, welche die Religionsgeschichte kennt", sagt, „daß weder Plotin und Eckehart noch Catharina von Genua und Madame Guyon sich an Konsequenz mit jenen beiden indischen Genien der Mystik messen könnten. (S. 57.)

In den kurzen aber eindrucksvollen Ausführungen über die gleiche Frage im Mâhayânâ-Buddhismus, der sich im Laufe der Zeit von der Versenkung abgewendet und dem persönlichen (intellektuellen) Bittgebet zugewendet hat, kommt der Verfasser zum Schlusse, „daß hier der mystische Atheismus des alten Buddhismus einem innigen persönlichen Gottesglauben gewichen ist; denn zu der reinen Höhe des Dhyâna (jhâna) vermögen sich nur wenige religiöse Geister zu erheben; die kindlichen Herzen hingegen beben zurück vor der eisigen Kälte des Upekhâ; sie wollen ihre Not und ihren Jammer ausschütten vor einer mächtigen und barmherzigen Gottheit, die helfen und stützen kann, verzeihen und beseligen." (S. 62.)

Nach diesen letzten Ausführungen Heilers kann es nicht verwundern, wenn er in seinen Schlußfolgerungen den Nazarener Christus über den Buddha stellt, und wenn er in der Wertung der beiden Gestalten sich freimütig zu dem Erlebnis des Paulus stellt, der im ersten Corintherbriefe sagt: „Wir aber verkünden Christum den Gekreuzigten, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit; aber denen, die berufen sind Juden wie Griechen, Christum, Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Denn was thöricht ist an Gott, ist weiser als alle Menschen, und was schwach ist an Gott, ist stärker als alle Menschen."

Es war mir an dieser Stelle nur eine oberflächliche Schilderung des Forschungsweges des verdienten Verfassers möglich, der sich mit Erfolg bemüht hat, eine objektive Schilderung der wichtigsten Heilswahrheiten des Buddhismus in Gestalt der buddhistinischen Versenkungslehre darzulegen. Daß ihm als anscheinend überzeugten Christen hierbei bei Wertung der vielleicht zu Christus antipodischen Gestalt des Buddha ein gewisses subjektives Empfinden mit unterlaufen ist, ist weiter nicht verwunderlich und kaum zu bedauern, da die Fülle des mit ernstem Forschergeiste dargebotenen Materials andererseits auf eine Reihe von Möglichkeiten hinweist, die uns bis heute durch die uns bekannt gewordene buddhistische Literatur nicht offenbar gemacht oder doch nicht so dargelegt worden sind, wie dies von Heiler methodisch geschehen ist. Ich habe schon oben hingewiesen, daß der psychologischen Durchdringung des in Frage stehenden schwierigsten Problems des Buddhismus durch Heiler nur ein relativer höchster Wert zuzusprechen ist, ein relativer Wert allerdings nur deshalb, weil aus den Prinzipien unseres psychischen Seins her eine absolute Bloslegung des Weges ins Absolute rein denkerisch unmöglich ist. Um das Absolute zu erfahren, dürfen wir nicht zurückschrecken vor den Wegen des Erlebens dieses Absoluten. Diese Wege aber sind ohne Zweifel gegeben durch das Erleben Buddhas, durch die Nachfolge seines heiligen Lebens und seiner Lehre, die ferne absteht von der bohrenden Neugierde europäischer Wissenschaft. H. L. Held.

Hauptschriftleiter Dr. Wolfg. Bohn, Dölau b. Halle. Schriftleiter Ludw. Ankenbrand, Stuttgart.
Herausgeber: „Bund für buddhistisches Leben", Verlag der Zeitschrift für Buddhismus, Oskar Schloß, München-Neubiberg. Druck von Knorr & Hirth in München.

2. Jahrg. / Heft 3/4 März/April 1920 Buddha-Jahr 2463/64

Sollen nur Vorgeschrittene im Orden Aufnahme finden?

Aus dem zweiten, noch unveröffentlichten Bande der „Fragen des Milinda Panho". Zum ersten Mal ins Deutsche übertragen von Bhikkhu Nyanatiloka.

Gewaltig, ehrwürdiger Nagaseno, ist des Vollendeten Lehre, gehaltvoll, edel, vorzüglich, erhaben, unvergleichlich, lauter, fleckenlos leuchtend und untadelhaft. Es sollten daher bloß so viele Hausleute in den Orden aufgenommen werden, als in einem oder dem anderen Ziele geschult sind. Nur dann sollte man einen in den Orden aufnehmen, wenn er nicht wieder zurücktreten wird. Und warum? Weil eben diese schlechten Menschen, nachdem sie erst dort in der lauteren Lehre Aufnahme gefunden haben, sich dann wieder abwenden und zum niedrigen Weltleben zurückkehren. Infolge ihres Rücktrittes aber sagt sich alle Welt, daß diese Lehre des Asketen Gotamo doch gar eitel sein muß, da jene sich wieder von ihr abwenden. Dies ist der Grund für meine Worte."

„Nehmen wir an, o König, es befinde sich da ein Teich, angefüllt mit klarem, ungetrübtem, kühlem Wasser. Und ein Mann, beschmutzt und mit Kot und Schlamm bedeckt, komme zu jenem Teiche. Ohne jedoch gebadet zu haben, gehe er, so schmutzig wie zuvor, wieder

weg. Wen, o König, würden da wohl die Leute tadeln, den Beschmutzten oder den Teich?"

„Den Beschmutzten würden sie tadeln, o Ehrwürdiger. Denn, obzwar dieser sich zum Teiche hinbegeben hat, ist er, ohne sich zu baden, in noch beschmutztem Zustand wieder fortgezogen. Wie sollte wohl der Teich daran schuld sein?"

„Genau so aber auch, o König, schuf der Vollendete den mit dem edlen Wasser der Erlösung angefüllten hehren Gesetzesteich. Und alle die von dem Schmutze der Leidenschaft Befleckten, die einsichtig und verständig sind und sich darin baden, diese werden von allen Flecken rein gespült. Wenn aber einer zum Teiche des guten, edlen Gesetzes hingelangt, sich nicht darin badet und, noch mit Flecken behaftet, wieder weggeht und zum niederen Weltleben zurückkehrt, so wird diesen eben alle Welt tadeln und sagen: „Obzwar dieser in des Siegreichen Orden Aufnahme gefunden hat, ist er dennoch, ohne darin festen Fuß zu fassen, wieder zum niederen Weltleben zurückgekehrt. Wie sollte wohl, wenn er des Siegreichen Lehre nicht befolgt, ihn diese aus sich selber heraus läutern? Wie kann da des Siegreichen Weisung schuld daran sein?'"

„Oder gesetzt, o König, ein sehr kranker Mann finde einen mit der Entstehung der Krankheiten vertrauten, unfehlbar, sicher und erfolgreich arbeitenden Arzt; doch er lasse sich nicht behandeln, sondern kehre, genau so krank wie zuvor, wieder um. Wen möchten da wohl die Leute tadeln: den Kranken oder den Arzt?"

„Den Kranken, o Ehrwürdiger. Denn er hat sich ja nicht behandeln lassen und ist, in noch krankem Zustande, wieder umgekehrt. Wie sollte wohl, wenn er sich nicht behandeln läßt, ihn der Arzt aus sich heraus heilen können? Wie kann da der Arzt Schuld daran sein?"

„Ebenso auch, o König, hat der Vollendete in dem Korbe des Gesetzes das ganze Unsterblichkeitskraut zur Heilung aller Leidenschaftsgebrechen aufbewahrt, damit alle die von den Übeln der Leidenschaftsgebrechen Gequälten, die Verstand und Einsicht besitzen, von diesem Unsterblichkeitstranke trinken und so von allen Übeln der Leidenschaften geheilt werden können. Wenn da aber einer, ohne von dem Unsterblichkeitstranke zu trinken, noch voller

Leidenschaften, sich wieder abwende und zum niederen Weltleben zurückkehrt, so wird man eben einen solchen tadeln und sagen: „Obzwar dieser in des Siegreichen Orden Aufnahme gefunden hat, ist er dennoch, ohne darin festen Fuß zu fassen, wieder zum niederen Weltleben zurückgekehrt. Wie sollte wohl, wenn er des Siegreichen Lehre nicht befolgt, ihn diese aus sich selber heraus läutern? Wie kann da des Siegreichen Weisung schuld daran sein?"

„Oder wenn da, o König, ein hungriger Mann, der sich zu einer außergewöhnlich großen, des Tugendverdienstes halber veranstalteten Speiseverteilung hinbegeben hat, ohne etwas von dem Reise zu genießen, in noch hungrigem Zustande sich wieder entfernt, wen möchte man da tadeln: den Hungrigen oder die fromme Speisegabe?"

„Den Hungrigen, o Ehrwürdiger, möchten die Leute tadeln, da er eben, ohne vom Reise zu essen, in noch hungrigem Zustande wieder fortgegangen ist. Sollte ihm wohl, wenn er sich des Essens enthält, der Reis etwa von selber in den Mund fliegen? Wie kann da die Speise daran schuld sein?"

„Ebenso auch, o König, hat der Vollendete in dem Korbe des Gesetzes eine edle, erhabene, stillende, segensreiche und äußerst liebliche Unsterblichkeitsspeise aufbewahrt, nämlich die Körperbetrachtung (kayagata-sati), damit alle die von Leidenschaft innerlich Verzehrten und im Geiste von der Gier Überwältigten, die Verstand und Einsicht besitzen, von dieser Speise genießen und alles Begehren nach sinnlichem, formhaftem und formlosem Dasein überwinden können. Doch wenn da einer, ohne von jener Speise genossen zu haben, noch von Begehren erfüllt, wieder umkehrt, so werden eben die Leute einen solchen tadeln und sprechen: „Obzwar dieser in des Siegreichen Orden Aufnahme gefunden hat, ist er dennoch, ohne darin festen Fuß zu fassen, wieder zum niederen Weltleben zurückgekehrt. Wie sollte wohl, wenn er des Siegreichen Lehre nicht befolgt, ihn diese aus sich selber heraus läutern? Wie kann da des Siegreichen Weisung Schuld daran sein? Wenn, o König, der Vollendete nur einen schon in dem ersten Ziele erzogenen Hausbewohner im Orden aufnehmen wollte, würde denn da diese Weltentsagung für Überwindung der Leidenschaften oder Läuterung noch irgend welchen Zweck haben? Dann hätte man ja gar nicht

mehr die Weltentsagung nötig. Oder nimm an, o König, ein Mann habe unter Heranziehung von vielen Hunderten von Arbeitern einen Badeteich anlegen lassen, und nun spreche er zu den Leuten: Möge keiner von euch in beschmutztem Zustande in diesen Badeteich steigen! Sondern erst, wenn ihr euch den Schmutz und Staub abgespült habt und sauber seid, ohne Flecken und gereinigt, dann mög't ihr in diesen Teich steigen! Würden dann diese wohl noch jenen Teich benötigen, die doch schon den Schmutz und Staub von sich abgespült haben, sauber sind, ohne Flecken und gereinigt?"

„Das freilich nicht, o Ehrwürdiger; denn den Zweck, um dessentwillen sie zu jenem Badeteiche gehen möchten, hätten sie bereits anderwärts erreicht. Was brauchten sie dann noch jenen Teich?"

„Ebenso auch, o König: ‚wenn der Vollendete nur einen schon in dem ersten Ziele erzogenen Hausbewohner aufnehmen möchte, so hätte doch dieser seine Aufgabe bereits erfüllt. Wozu sollte er noch die Weltentsagung nötig haben?' Oder nimm an, o König, es sei da ein von Natur aus weiser, ergebener, an den Wortlaut der gelernten Regeln sich erinnernder Arzt, der kein Theoretiker ist sondern in seinem Berufe unfehlbar, sicher und erfolgreich arbeitet. Derselbe habe eine Arznei zusammengestellt, die alle Krankheiten heilt. Und nun lasse er den Leuten bekannt geben, daß ihn keinerlei Kranke aufsuchen dürfen sondern nur solche Personen, die gesund sind und frei von Siechtum. Möchten da diese gesunden, von Siechtum freien, heilen und kräftigen Menschen wohl jenen Arzt noch nötig haben?"

„Das freilich nicht, o Ehrwürdiger. Denn der Zweck, um dessentwillen sie den Arzt aufsuchen würden, hätten sie ja bereits anderwärts erreicht. Wozu brauchten sie da noch jenen Arzt?"

„Oder nimm an, o König, ein Mann bringe viele Töpfe voll gekochter Speise heran und mache den Leuten bekannt: ‚Wenn ihr hungrig seid, so dürft ihr nicht an dieser Speiseverteilung teilnehmen, sondern nur wenn ihr bereits gründlich gespeist, euren Hunger gestillt habt und gesättigt seid, befriedigt, satt und euren Magen gefüllt habt!' Würden da wohl diese noch der Speise bedürfen?"

„Das freilich nicht, o Ehrwürdiger. Denn der Zweck, um dessentwillen sie zu der Speiseverteilung gingen, hätten sie ja schon ander-

wärts erreicht. Was nützte ihnen da noch jene Speiseverteilung?"

„Ebenso auch, o König: wenn der Vollendete nur einen schon in dem ersten Ziele erzogenen Hausbewohner aufnehmen möchte, so hätte doch dieser seine Aufgabe bereits erfüllt. Wozu sollte er noch die Weltentsagung nötig haben? Nichtsdestoweniger aber, o König, lassen diejenigen, die zum niederen Weltleben zurückkehren, dadurch fünf unvergleichliche gute Eigenschaften der Botschaft des Siegreichen deutlich erkennen: welche fünf? Sie lassen die Erhabenheit des Gebietes der Botschaft erkennen, der Botschaft lautere, fleckenlose Beschaffenheit, ihre Unduldsamkeit gegen böse Menschen, ihre schwere Durchdringbarkeit, ihre Vielartigkeit an Regeln der Beherrschung und Selbstzügelung."

„Wie aber lassen diese die Erhabenheit des Gebietes der Botschaft erkennen? Wenn da, o König, einem armen Manne von niederer Herkunft, ohne Vorzüge und Einsicht, ein gewaltig großes Gebiet zufallen sollte, so würde dieser gar bald wieder zu Fall kommen und ins Verderben geraten, sein Ansehen verlieren und außerstande sein, die Herrschaft zu behalten. Und aus welchem Grunde? Eben wegen der Größe der Herrschaft. Ebenso auch, o König: diejenigen, die ohne Vorzüge sind, kein Verdienst erwirkt haben, schwach an Einsicht sind und in der Lehre des Siegers Aufnahme finden, werden, da sie außerstande sind, die edle, erhabenste Weltentsagung auszuhalten, nach gar nicht langer Zeit von der Botschaft des Siegers abfallen, sie im Stiche lassen und zum niederen Weltleben zurückkehren, außerstande die Botschaft des Siegers einzuhalten. Und aus welchem Grunde? Eben weil das Gebiet der Botschaft des Siegers so erhaben ist. Auf diese Weise lassen sie die Erhabenheit des Gebietes der Botschaft erkennen."

„Wie aber lassen sie die lautere, fleckenlose Beschaffenheit der Botschaft erkennen? Gleichwie, o König, von einem Lotosblatte das Wasser sofort wieder herabläuft, sich zerteilt und zerstreut, zerstiebt, zergeht und nicht haften bleibt — eben wegen der lauteren und fleckenlosen Beschaffenheit des Lotosblattes —: ebenso auch, o König, werden alle die hinterlistigen, falschen, ungeraden, versteckten und bösen Ansichten ergebenen Menschen, die im Orden des Siegers Aufnahme gefunden haben, nach gar kurzer Zeit wieder

von des Siegers lauteren, fleckenlosen, lichten und erhabenen Botschaft abfallen, sich davon abwenden, abkehren, nicht standhaft bleiben, nicht fest daran halten und werden zum niederen Weltleben zurückkehren. Und aus welchem Grunde? Eben weil des Siegers Botschaft so lauter und fleckenlos ist. Auf diese Weise lassen sie der Botschaft lautere und fleckenlose Beschaffenheit erkennen."

„Wie aber lassen sie der Botschaft Unduldsamkeit gegen böse Menschen erkennen?"

„Mit der Botschaft des Siegers, o König, ist es wie mit dem Meere, das keinen Leichnam in sich duldet, eben weil das Weltmeer die Behausung mächtiger Geschöpfe bildet. Denn alle die bösen, unbeherrschten, schamlosen, untätigen, unstrebsamen, willenlosen, ungeraden, befleckten Menschen, die in des Siegers Orden Aufnahme gefunden haben, werden nach gar kurzer Zeit wieder die Botschaft des Siegers im Stiche lassen, nicht mehr daran festhalten und werden zum niederen Weltleben zurückkehren. Und warum? Eben weil des Siegers Orden keine bösen Menschen in sich duldet. Auf diese Weise lassen sie der Botschaft Unduldsamkeit gegen böse Menschen erkennen."

„Wie aber lassen sie der Botschaft schwere Durchdringbarkeit erkennen? Gleichwie, o König, alle die Bogenschützen, die ungeschickt, ungeschult, unerfahren und ohne Scharfsinn sind, unfähig die Haarspitze zu treffen, davon ablassen, fortgehen, eben weil die dünne, feine Haarspitze gar schwer zu treffen ist: — ebenso auch, o König ergeht es allen den einsichtslosen, stumpfen, blöden, verblendeten, geistig trägen Menschen, die in des Siegers Orden Aufnahme fanden. Außerstande die Durchdringung jener so äußerst scharfsinnigen und subtilen vier Wahrheiten zu erreichen, fallen sie ab von des Siegers Weisung, lassen sie im Stich und kehren nach gar nicht langer Zeit zum niederen Weltleben zurück. Und warum? Weil eben diese so äußerst scharfsinnige und subtile Lehre des Siegers gar schwer zu durchdringen ist. Auf diese Weise lassen sie der Botschaft schwere Durchdringbarkeit erkennen."

„Wie aber lassen sie der Botschaft Vielartigkeit an Regeln der Beherrschung und Selbstzügelung erkennen? Wenn da z. B., o König, ein Mann sich auf einem gewaltig großen Schlachtfelde befindet und

er vom feindlichen Heere überall umringt ist und die Krieger, mit Spießen in den Händen, auf sich losstürmen sieht, so zieht er sich voll Schrecken zurück, macht kehrt und flieht davon, eben weil er sonst auf mancherlei Weise sein Haupt in der Schlacht schützen müßte. Ebenso auch, o König, ergeht es jenen üblen, ungezügelten, schamlosen, untätigen, unduldsamen, unbeständigen, erregten, niedrigen und unverständigen Toren, die in des Siegers Orden Aufnahme gefunden haben. Unfähig, die vielartigen Übungsregeln einzuhalten, ziehen sie sich zurück, machen kehrt, fliehen und kehren nach gar nicht langer Zeit zum niederen Weltleben zurück, eben weil es in des Siegers Orden so vielartige Regeln der Selbstbeherrschung zu befolgen gibt. Auf diese Weise lassen sie der Botschaft Vielartigkeit an Regeln der Beherrschung und Selbstzügelung erkennen."

„Selbst an dem edlen, auf trockenem Boden wachsenden Jasminbusche gibt es von Insekten durchlöcherte Blüten; und bisweilen fallen die eingeschrumpften Schößlinge ab. Nicht aber wird durch ihr Abfallen der Jasminbusch beschädigt, denn die noch daranhängenden Blüten durchdringen eben mit ihrem edlen Dufte jede Richtung. Ebenso auch, o König, wird der Orden des Siegers nicht von jenen beschädigt, die erst im Orden Aufnahme gefunden haben und dann wieder zum niederen Weltleben zurückkehren. Denn gleich wie die insektendurchbohrten Blüten, ohne Schönheit und Duft, von gleichsam farbiger Sittlichkeit, sind diese unfähig, es in des Siegers Orden zur Entfaltung zu bringen. Nicht aber wird durch ihren Rücktritt zum niederen Weltleben des Siegers Orden geschädigt, denn die dort ausharrenden Mönche durchdringen eben noch immer die Welt mit ihren Göttern mit dem edlen Dufte ihrer Sittlichkeit. Auch mitten unter dem gesunden, roten Reis mag bisweilen eine Reisart Namens Karumbhaka entstehen, die bald zugrunde geht. Nicht aber wird durch ihr Zugrundegehen jener rote Reis geschädigt; denn jenen dort noch bleibenden Reis genießen selbst die Könige. ‚Ebenso auch, o König, wird der Orden des Siegers nicht von jenen beschädigt, die erst im Orden Aufnahme gefunden haben und dann wieder zum niederen Weltleben zurückkehren. Dem Karumbhaka unter dem roten Reise gleichend, bringen

sie es im Orden des Siegers nicht zum Wachsen und Gedeihen, sondern kehren schon vorher zum niederen Weltleben zurück. Nicht aber wird durch ihren Rücktritt zum niederen Weltleben des Siegers Orden geschädigt, denn die dort noch ausharrenden Mönche sind ja fähig für die Heiligkeit. Auch an dem wunschgewährenden Edelsteinjuwel, o König, mag an irgend einer Stelle eine Rauheit entstehen; doch dadurch wird das Edelsteinjuwel nicht geschädigt, denn das was an dem Edelsteinjuwêl noch lauter ist, gereicht noch immer den Menschen zur Freude. Ebenso auch, o König, wird der Orden des Siegers nicht geschädigt von jenen, die erst im Orden Aufnahme gefunden haben und dann wieder zum niederen Weltleben zurückkehren. Als Rauheiten gelten jene in des Siegers Orden, als Abgefallene. Nicht aber wird durch ihren Rücktritt zum niederen Weltleben des Siegers Orden geschädigt, denn die dort ausharrenden Mönche gereichen eben noch immer Göttern und Menschen zur Freude."

„Auch das echte, rote Sandelholz, o König, mag an einer Stelle verdorben sein und ohne Duft. Nicht aber wird dadurch etwa das rote Sandelholz geschädigt; denn was da noch unverdorben und wohlriechend ist, sendet seinen Duft eben noch immer aus und verbreitet ihn ringsumher. Ebenso auch, o König, wird der Orden des Siegers nicht von jenen geschädigt, die erst im Orden Aufnahme gefunden haben und dann wieder zum niederen Weltleben zurückkehren. Der verdorbenen Stelle im Kerne des roten Sandelholzes gleichend, gelten sie im Orden des Siegers als Auszustoßende. Nicht aber wird durch ihren Rücktritt zum niederen Weltleben des Siegers Orden geschädigt, denn die noch dort ausharrenden Mönche durchdringen eben noch immer mit dem edlen Sandelholzdufte ihrer Sittlichkeit die Welt mit ihren Göttern und Menschen."

„Vortrefflich, ehrwürdiger Nagaseno, hast du durch diese und jene treffenden, angemessenen Begründungen den untadeligen Orden des Siegers gewiesen, in seiner ganzen Erhabenheit beleuchtet und hast gezeigt, daß selbst die zum niederen Weltleben Zurückkehrenden des Siegers Orden in seiner ganzen Erhabenheit deutlich erkennen lassen."

Verstandesaskese

von Dr. Wolfgang Bohn

Askese im Verbalsinne bedeutet Übung, Zucht; im heutigen Sprachgebrauche verbindet sich damit der Klang des Verzichtes. Die Übung im Verzicht auf irgend welche sogenannten Freuden und Güter der Materie, das ist uns Askese. Die Bereitung von positivem Schmerz, die Übung der Selbstqual, die Schmerzbejahung nennen wir Kasteiung.

Der Mensch, der nach Vollendung strebt, verzichtet auf manche Lust, aber auch auf manches Streben, auf irdischen Erfolg wie auf magische Entwicklung. Eben das scheidet den Buddhisten vom Okkultisten, Theosophen und Anthroposophen, daß er nicht nach sogenannter höherer, das ist magischer Entwicklung, strebt sondern immer nur nach der Vollendung, nach der Voll-Endung des Ich im Erlöschen des Ich. In asketischer Zucht hält der nach Vollendung Ringende aber auch den Verstand, der ja auch nur etwas Vergängliches ist und den er ebenso wenig zum Herrn über sich setzen kann wie etwa das Geschlechtsleben oder den Erwerbsinn. Eine Kasteiung des Verstandes, eine blinde gewaltsame Unterwertung aber lehnt er ab.

Es gibt also eine Askese des Verstandes, eine Abwehr gegen sein Überwiegen. Der nach Wahrheit ringende Jünger sieht ein, daß auch die Wollust des Willens, alles auf dem Verstandeswege zu beweisen, der Vollendung entgegen ist.

Im Grunde ist alles Beweisen ja nur ein verstandesmäßiges Aufzeigen und Aufdecken von Tatsachen. Man kann den pythagoreischen Lehrsatz logisch durch Obersatz, Untersatz und Schluß beweisen, man kann ihn aber auch rein geometrisch aufzeigen, zur Anschauung bringen, raummäßig ausmessen, ebenso wie auf irgend eine Weise die ganze Mathematik, also die Wissenschaft des strengsten Verstandes, der reinsten Beweise. Es gibt aber auch geborene Mathematiker, welche eine mathematische Tatsache intuitiv erfassen und dann erst mit dem Beweis nachhinken.

Religiöses Erkennen und Erleben läßt sich nicht in Syllogismen

zwängen. Heute ist es die Religion des Buddha, die in Gefahr ist, willkürlich in die Denkwege moderner Naturwissenschaft und Logik gejagt zu werden. Jeder macht mit ihr was er will. Dem einen ist sie Weltanschauung, dem andern Religion und Moral, dem dritten Religion der Erlösung, dem vierten gar Religion der Vernunft. Es stellt einer den Buddhismus als Wissenschaft dar, ein andrer als Kunst. Als Religion der Vernunft soll er sich natürlich beweisen lassen. Läßt sich aber Religion überhaupt beweisen?

Es gibt Menschen unter uns, in Kirchen und Kurien, zwischen Priestern und Mönchen aufgewachsen, die frühzeitig in heißem Drange nach religiöser Erkenntnis gelehrte Werke der christlichen Apologetik durchgearbeitet haben, vom einfachsten Gottesbeweise bis zum Unfehlbarkeitsdogma alle historischen und sonstigen Beweise kannten und dann am Ende — — bei Büchners Kraft und Stoff angelangt sind. Nein, mit Beweisen war deren religiöses Gefühl nicht zu klären. Sie wollten erkennen, waren vom Vernunftdünkel besessen, und wußten nichts von jener wirklichen Askese des Verstandes, welche für einige Zeit, für die ersten Schritte auf dem Wege jede Religion fordert, fordern muß, vom Entschluß zu glauben. Und warum nicht? Weil ihr religiöses Bewußtsein auf die Glaubenssätze, in denen sie unterrichtet wurden, nicht einschnellte. Es fehlte also die innere Verwandtschaft des Selbst zum Dogma. Der Buddhismus dagegen leuchtete ihnen sofort ein. Wenn der Buddhismus als Religion der Vernunft gelehrt wird, dann freilich bedarf er der Syllogismen, der Vernunft-Beweise. Ist er nun bewiesen, so eins-zwei-drei zu beweisen? Das zu behaupten wäre ein starkes Stück. Wer nur einfach die Erlösungsgeschichte des Sidattho Gotamo durchliest, sieht klar, daß der Weg, auf dem er zum Buddha wurde, nicht über Syllogismen und mathematische Sätze ging, sondern Meditation, Vertiefung, mystisches Erkennen war, daß nicht Sophistik sondern Yoga die Pforte hieß, durch die der Buddha trat.

Kann denn auch nur das einfachste und erste, der Satz vom Leiden bewiesen werden, läßt sich denn irgend jemandem logisch beweisen, daß alle Existenz Leiden ist?

Ich habe durchaus hochstehende, geistvolle Menschen kennen

gelernt, deren Leben eine Kette von Schmerzen, Verlusten und Enttäuschungen war, die aber die Behauptung, daß alles Sein Leiden sei, ganz energisch abwiesen, die im Gegenteil erklärten: das Leben ist doch schön! Wer will ihnen das Gegenteil beweisen? Aber mit dem Satz vom Leiden steht und fällt eben der ganze Buddhismus. Diese geborenen Optimisten können niemals Buddhisten werden, auch wenn sie jede Wahrheit der Mathematik einsehen. Sie waren keine zuchtlosen Denker, sie übten vielleicht sogar als fromme Christen Verstandeskasteiung und glaubten jedes Dogma; es fehlte ihnen nur die Intuition, nur das bischen mystische Erfassen, das viel gelästerte Einschnellen. Für sie ist der Buddhismus nicht gedacht.

Ein anderes: „was vergänglich ist, ist leidvoll." Halt, sagt der Optimist, das stimmt nicht. Im Gegenteil, daß die Dinge vergehen, ist gut. So wird Eintönigkeit vermieden, Abwechslung geboten. Auch für diesen ist der Buddhismus nicht verständlich. — „Was vergänglich ist, das ist nicht unser Wesen. Der Körper ist vergänglich, also ist er nicht unser Wesen." Mag sein, aber ist deshalb etwas anderes unser Wesen, etwas ganz unbekanntes, transzendentes? Wie denn, wenn es überhaupt kein Wesen gäbe? Der Beweis stockt. Der Buddha lehrt immer wieder, daß es keine Seele, kein Ich, kein Selbst gibt, nichts was bestehen bleibt, wandert oder die Wanderung überdauert. Denn das sei ja die Grundbedingung der Erlösung. Freilich, daß dem so ist, kann ebensowenig bewiesen werden, wie die große Transzendenz, es muß intuitiv erfaßt werden, man muß beim Öffnen dieser Pforte „einschnellen".

Es ist ganz verständlich, wenn eine Religion der Vernunft, ausgehend von der freilich auch nur postulierten Fiktion eines transzendenten ewigen Wesenskernes das Ende, Nibbanam, wie es der Anatta-Buddhismus als Voll-Endung erstrebt, nur als Vernichtung verstehen kann.

Der Gedanke, daß ein transzendentes Ich besteht und bestehen bleibt, aber ebenso der Gedanke, daß alles Sein im (positiven) Nichts endet, ist aber völlig unbuddhistisch. Weder das eine, noch das andere lehrt der Erhabene. Leidensvernichtung lehrt er — und was dann? Warte es ab! Vernichtung könnte ja nur etwas treffen,

was ist oder war, nie aber etwas, was gar nicht vorhanden ist. Anatta aber lehrt Abwesenheit eines Wesens, eines Subjektes, auch eines transzendenten oder transzendentalen Subjektes. Was aber nicht ist, kann nicht vernichtet werden, — was ist, freilich erst recht nicht! Selbst das Wort Verlöschen trifft nicht zu. Nach dem Sprachgebrauch der heutigen deutschen Sprache kann nur das Wort Erlöschen in Anwendung kommen.

Das Erlöschen soll unser einziges und endgültiges Ziel sein, das Ausscheiden aus der Erscheinung und Vergänglichkeit, die große Leidlosigkeit, die von keinem Ich mehr weiß. Buddha sagt nicht, daß es ein Sein ist, er sagt nicht, daß es ein Nichtsein ist. Alle Begriffe versagen und „treffen nicht mehr zu". Denn unser Verstand, unsere Vernunft, unsere Begriffe ruhen im Sein, in der Form, der Erscheinung. Also:

Wollen wir Verstandesaskese treiben, die Syllogismen ausschalten und — — glauben? An dieser Stelle, nein; wollen wir den andern Weg gehen, der aus der Erscheinung herausführt, den Weg der großen Meditation, der Mystik.

Bloße Anschauung, bloße Meditation gibt das reinste Wissen, die logischen Beweise hinken nach und sind Verständigungskrücken, um mit dem Wissen an die Umwelt heranzukommen, sie führen höchstens zur Wissenschaft.

Am Anfange des Pfades steht nach des Buddha Lehre nicht rechter Zweifel, rechter Beweis, sondern rechter Glaube, rechtes Vertrauen zum Buddha und zu seinem Worte. Auch der Buddhismus erfordert Glauben — Verstandesaskese. Vernunftreligion, verstandesmäßiges Erkennen aber geht vom Zweifel aus, zerrt das von andern als wahr und heilig erkannte, aber vom Logiker bezweifelte, unter die Folter des eins, zwei, drei.

Buddhismus als Religion der Vernunft mag wissenschaftlich scheinen. Religion aber ist Intuition, Erleben, Kunst. Ist es denn Zufall, daß alle Kunst Asiens religiöse Kunst ist?

Die Lehrmethode des Buddha ist nicht die eines Logikers und Mathematikers, sondern die eines Künstlers. Er drechselt nicht Syllogismen und löst nicht die zusammengesetzten Sätze in einer auch noch zu beweisenden, aber beweisbaren Grundformel auf,

sondern er wendet sich an die Anschauung. „Er erklärt diese Welt mit ihren Engeln, Teufeln und Göttern, mit der Schar der Asketen, Priester, Geister und Menschen, nachdem er sie selber erkannt und durchschaut hat. Er weist die Lehre, die im Anfang erhabene, in der Mitte erhabene, am Ende erhabene dem Sinne wie dem Wortlaute nach, verkündet ein ganz und gar vollkommenes, geklärtes Asketentum. Jene Lehre vernimmt ein Hausvater oder der Sohn eines Hausvaters oder der in irgend einem anderen Stande Wiedergeborene. Nachdem er aber jene Lehre vernommen hat, gewinnt er Vertrauen zum Vollendeten und von jenem Vertrauen erfüllt überlegt er bei sich — — —“ (Puggala-Pann. 239.) An der Spitze aber aller Erlösungslehren steht die Anatta-Lehre. Ihr Verständnis, nicht durch einen ja unmöglichen Syllogismus erzwungen, sondern geweckt und zur Anschauung gebracht, ist recht eigentlich der Prüfstein, wie weit ein Mensch fähig ist, buddhistisch, — nicht vedisch, theosophisch, philosophisch, vernünftig oder logisch — zu begreifen, den Buddhismus, die Wahrheit, zu ergreifen.

„Was verstehst du unter Wesen? Du bist wohl Mara, in einem Irrglauben befangen? Das hier ist ein großer Haufen von Betätigungen. Ein Wesen gibt es hier nicht. Denn wie da, wo gewisse Teile sich zu einem Ganzen vereinigen, das Wort Wagen gebraucht wird, so bedient man sich da, wo die Daseinselemente vorhanden sind, allgemein des Ausdrucks Wesen. Aber das Leiden allein besteht, nur Leiden besteht und vergeht; außer dem Leiden entsteht nichts, nichts außer dem Leiden wird vernichtet.“ (Sam. N. V, 10. übers. Winternitz.) „Unter jenem Meister aber, der weder das Selbst in eben dieser Erscheinung als wahr und wirklich lehrt, noch das Selbst in der Zukunft als wahr und wirklich lehrt: da hat man den Vollendet-Erleuchteten zu verstehen.“ (Pugg. Pan 143.)

Dazu macht der Übersetzer, Bhante Nyanatiloka, nach den Palischriften noch folgende Anmerkungen: „Wer also daran glaubt, daß es ein von Körper, Gefühl, Wille und Bewußtsein unabhängigbestehendes Ich gebe, der glaubt auch, daß dieses Ich selbst nach Aufhebung der fünf Aspekte des Daseins noch weiter fortbestehe und ewig sei. (Spiritismus, Animismus.)

Wer dagegen einen der fünf Daseinsaspekte für ein Ich ansieht, kann, da es ja offenbar ist, daß sich diese fünf Daseinsaspekte beim Tode auflösen, nicht umhin, auch notwendigerweise an die Vernichtung dieses Ichs zu glauben (Materialismus).

Der Buddha lehrt, daß es weder ein Ich gibt, welches beim Tode vernichtet wird, noch ein Ich, das nach dem Tode fortbesteht, sondern daß das Ich genau genommen eine Täuschung ist, ein bloß konventioneller Name für den Prozeß der von Augenblick zu Augenblick sich ändernden, unaufhörlich wechselnden körperlichen und geistigen Daseinsformen." —

Es ist eine alte Regel in der Geschichte menschlicher Anschauungen, Erkenntnisse und Einrichtungen, daß das Bestehende so lange als richtig und vernünftig zu gelten hat, bis ein Neues seine Daseinsberechtigung, seine größere Wahrheit bewiesen hat. Der Beweis wird also dem Neuen zugeschoben. Darum wird jedes Neue zunächst als das Vernünftigere auftreten wollen und mit Hilfe der Gesetze des Verstandes, der Logik dessen, was jeder ohne weitere Vertiefung einsieht, oder wenn es sich auf eine gemeinsame Autorität aufbaut, wie z. B. alle christlichen Sekten, sich aus der Schrift als das Richtige erweisen wollen. So ist es auch beim Buddhismus. Eine gänzlich neue Lehre wie sie z. B. der Transzendental-Buddhismus ist, wird also zunächst „entsprechend den Forderungen des Zeitalters der Naturwissenschaften" sich beweisen lassen wollen oder, wenn sie der unbedingten Sicherheit der Beweise selbst mißtraut, sich „aus der Schrift" herleiten wollen. War sie also bei der Aufstellung und logischen Ergründung fessellos, selbstherrlich im Denken (protestantisch), so bedeutet das Ausgreifen auf die Autorität der Schrift bereits beginnende Verstandesaskese.

Der Buddha selbst aber hat, wenn die Überlieferung treu ist, zwar viel mit Gegnern und Freunden disputiert aber nichts, gar nichts nach Sophistenart in Syllogismen gefaßt. Man lese die buddhistischen Bekehrungsgeschichten, wie kurz, wie nebensächlich klingt manchmal der Satz, „nachdem ein edler Sohn Vertrauen zum Vollendeten gefaßt hat, Haus und Heim aufgibt, um mit dem Vollendeten selbst der Vollendung entgegen zu ziehen". Er suchte ja nicht Wissenschaft und Beweise, sondern Vollendung im Wissen, im Er-

fahren, im Erleben der Wahrheit. — Aus diesem Erleben ist auch die Stellung des Buddhismus zu den Gesetzen der Sittlichkeit zu erklären.

Buddha gibt fünf Ratschläge für das Leben, deren Befolgung uns der Vollendung, wenn auch nur ein kurzes Stück, näher bringen wird, deren Vernachlässigung uns auf abwärtige Fährte treiben muß. Er weiß: wer den rechten Glauben, d. h. die rechte Anschauung der Wahrheit hat, wird aus dem Glauben heraus die Räte befolgen; das Vertrauen zu der großen Einsicht des Vollendeten, das erste starke intuitive Wissen um die Erlösungswahrheit ist das Entscheidende; ist diese Erkenntnis stark genug, dann werden die Räte befolgt im steten Kampfe mit der Selbstsucht in uns, welche ja die Quelle alles Hasses, alles Begehrens, aller Lust ist. Braucht es den harten Befehl einer Offenbarungsreligion? Bei rechter Askese des Verstandes, die vom intuitiven Erfassen der Heilswahrheit ausgeht, bedarf es keiner Gebote, nur des Hinweises der Räte. Gebote und Verbote setzen eine ungehemmte Urteilslosigkeit oder Bosheit voraus, beides Geistesverfassungen, mit denen der Buddha bei seinen Anhängern nicht rechnet.

Buddha und seine Legende

von Eduard Schuré
ins Deutsche übertragen von Robert Laurency

II.

Im sechsten Jahrhundert vor Christi Geburt befand sich an den südlichen Abhängen des Himalaya, im heutigen Nepal, die Stadt Kapilavastu. Ringsherum lachte ein reichgesegnetes Land. Auf der einen Seite verloren sich die aneinandergereihten Hügel in die Unermeßlichkeit der Ebene, auf der anderen Seite bauten sich purpurleuchtende Bergketten auf, hinter denen die höchsten Gipfel der Erde wie ein silbernes Diadem funkelten.

In dieser Stadt herrschte ein gerechter König, Suddhodana, der zum Geschlecht der Gautamiden gehörte. Derselbe heiratete eine Frau aus seinem eigenen Stamme mit Namen Maya. Golden war

ihr Haar und zart ihre Seele, und schüchterne Lust schwamm in ihrem Lächeln. In Indien, sagt man, werden die Liebesheiraten von den Gandharvas, den himmlischen Musikgeistern zusammengefügt. Diese Unsichtbaren spielten nun zur Hochzeit des Suddhodana und der Maya die erhabensten und entzückendsten Weisen. Doch die Jahre vergingen, ohne daß den Ehegatten ein Kind beschert wurde. Eines Nachts, da Maya bei ihrem Herrn schlief, hatte sie einen fremdartigen Traum. Sie sah im Traume einen Stern, der sechs Strahlen aussandte, rotleuchtend den Himmel wie ein Meteor durchziehend. Als er näher gekommen war, erkannte Maya in seinem Mittelpunkte einen weißen Elefanten mit sechs Stoßzähnen. Der Stern aber zerschmolz über ihr und drang in die rechte Seite ihres Schoßes ein.[1])

Als sie erwachte, durchzog ein unbekanntes Mutterglück ihr Wesen, und auf der einen Seite der Hemisphäre zeigte ein herrliches Licht einen herrlichen Morgen an. Mächtige Berge wurden erschüttert; sanft geschaukelte Wogen schliefen ein; das selige Gefühl der Königin drang bis an die Schwelle jenes fahlen und finsteren Raumes wo die Geister der Verworfenen weilen. Und die Sonne sandte goldene Schauer in das Dunkel der Wälder. Ein zarter Seufzer erhob sich aus den Tiefen und drang zum Antlitz der Erde empor. Und man hörte eine Stimme flüsternd ertönen: „Lauschet! Hoffet! Der Buddha ist erschienen!“

Als die Königin Maya von Geburtswehen ergriffen wurde, hatte sie solche schmerzliche Gefühle, daß sie nicht mehr in ihrem

---

[1]) Nach Ansicht der sich als Jünger der esoterischen Wissenschaft ausgebenden Chelas des heutigen Indiens haben die Mythen und die Legenden fast alle einen geheimen Sinn, der nur den Eingeweihten bekannt sein soll. Der Stern mit den sechs Strahlen korrespondierte mit dem Zeichen des doppelten Dreiecks, das durchkreuzt ist und umgeben von einem Kreis, dem Symbol der physischen und spirituellen Bewegung der Erde. Dieses Symbol, das sich in einer Menge arischer Tempel wiederfindet, ging von Indien auf Chaldäa und auf Persien über, von da aus auf die Kabbala und auf die Magie des Mittelalters. Was den weißen Elefanten betrifft, so soll derselbe den Eingeweihten bedeuten. Das soll heißen, daß der Buddha vor seiner letzten Wiedergeburt schon als höherer Geistesmensch, als Weiser, in der Welt erschienen war.

Palaste zu bleiben vermochte. Von ihren Frauen unterstützt, ging sie in den königlichen Garten, um im Schatten eines stämmigen, mit leuchtenden Blüten bedeckten Palsabaumes sich niederzulassen. Dort, im vollen Tageslichte, nahe einem kristallenen Strome, brachte sie ein Kind mit hochgewölbter Stirne zur Welt. Man hielt es für tot, da es keinen Laut von sich gab, bis es plötzlich die Augen aufschlug und weit geöffnet zum Himmel emporrichtete, Augen voller Tiefe und Schwermut.

König Suddhodana war vom Glücke berauscht. Seine gewöhnlichen Wahrsager, bezahlte Schmeichler, kündigten ihm an, daß sein Sohn dereinst ein großer Herrscher werde, ausgestattet mit den sieben erhabenen Kleinodien: dem goldenen Schild, dem Kronjuwel, dem edelsten Rosse, dem besten Kriegselefanten, dem weisesten Minister, dem tüchtigsten Heerführer und einem Weibe, herrlich wie eine Perle und lieblicher als die Morgenröte. Suddhodana, entzückt von diesen Weissagungen, gab seinem Sohne den Namen Siddhartha, „der zum Ziele Gelangte". Zur Feier seiner Geburt ordnete er ein großes Fest an. Man schmückte die Stadt, begoß die Straßen mit wohlriechenden Essenzen. Von allen Seiten strömte es herbei: Tigerbändiger, Schlangenbeschwörer, als Bären und Hirsche verkleidete Männer, Seiltänzer und Bajaderen, an den Füßen Glöckchen tragend, die wie ewiges Lächeln erklangen. Doch inmitten dieses Lärms kam ein Einsiedler, ein unbekannter Weiser, vollständig mit Staub und Schmutz bedeckt, in den Palast und trat vor den König. Man raunte sich zu, daß er von weit herkäme, denn Niemand wußte von wo. Als die Königin die Falten seines abgemagerten Gesichtes und den Glanz seiner Augen bemerkte, wollte sie das Kind zu seinen Füßen niederlegen. Aber er sprach: „Nicht also, o Königin!" Und er selbst warf sich vor dem Kinde nieder und sich wieder erhebend fügte er hinzu: „O König, das ist die Blüte des menschlichen Baumes, die sich nur einmal in Myriaden von Jahren erschließt, aber die, einmal geöffnet, die Welt mit dem Dufte der Weisheit und dem Honig der Liebe erfüllt. Aus Deiner königlichen Wurzel wird ein himmlischer Lotus entspringen!" Und nachdem er dem Kinde seine Verehrung dargebracht hatte, ging der Einsiedler, so wie er gekommen war, von dannen, und niemals sah

man ihn wieder. Der König aber dachte bei sich: „Diese Botschaft sagt mir, daß mein Sohn der größte Herrscher sein und mit seinen Heerscharen alle andern unterwerfen wird.“ Die Königin Maya aber, befangen in einem Traume, starb ohne Schmerz in sieben Tagen dahin, als ob die Götter sie für zu heilig hielten, noch eine zweite Geburt überstehen zu müssen.

Dem jungen Siddhartha gab man zum Lehrer den weisen Viçvamitra, der ihn im Schreiben, Rechnen und Lesen unterwies. Er lernte mit solcher Leichtigkeit, daß er bald ebensoviel wie sein Lehrer wußte; aber er prahlte nicht mit seinem Wissen. Als Viçvamitra ihm erklärte, wie er es anzustellen habe um bis hundert zu zählen, hörte Siddhartha mit Demut und Aufmerksamkeit zu. Als der Weise dann das Kind aufforderte, selbst bis hundert zu zählen, zählte er ohne aufzuhören; er zählte die Zehner, die Hunderter, die Tausender, die Millionen auf; er schien alle Sandkörner und Sterne des Himmels zählen zu wollen, sodaß Viçvamitra ihm eines Tages sagte: „Lieblicher Prinz, Du gehst nur deshalb in meine Schule, um mir zu zeigen, daß Du alles ohne Hilfe der Bücher weißt und daß Deine Bescheidenheit gleich Deinem hohen Wissen ist.“

Der Sohn Suddhadona's war von königlichem Aussehen und voller Anmut in seinem Wesen. Als er herangewachsen war, erwies er sich als tapfer und unerschrocken, obgleich er zarten Gemütes war. Keinen kühneren Reiter gab es bei der Gazellenjagd, keinen leidenschaftlicheren Lenker des zweirädrigen Wagens. Doch in einer Hinsicht glich er nicht den andern. Oftmals sein Pferd ausgreifen lassend, den Bogen gespannt, sah er die erschrockenen Gazellen in eiligen Sprüngen vorbeieilen und hielt dann, ohne den Pfeil abzuschießen, wie von einer seltsamen Befangenheit befallen, plötzlich an. Und seine Jagdgenossen weit hinter sich lassend, ging er wie in einem seltsamen Traume, voll Trauer und Mitleid umher. Eines Tages, da er sich mit seinem Vetter Devadatta in dem königlichen Garten erging, sahen sie beide hoch in den Lüften einen Zug wilder Schwäne, die in langer Kette dem Himalaya zustrebten. Devadatta spannte seinen Bogen und der Pfeil flog hinauf. Einige Augenblicke später fiel mit verwundetem Flügel der vorderste Schwan vor sie auf den Rasen nieder. Sofort eilte Siddhartha hin, hob den

verwundeten Vogel auf und legte ihn sanft in seinen Schoß. Nachdem er zart das sich sträubende Tier gestreichelt hatte, suchte er es zu beruhigen; darauf legte er ihm heilende, mit Honig bestrichene Blätter auf die Wunde. „Dieser Schwan gehört mir", sagte Devadatta, indem er auf seinen blutigen Pfeil wies. — „Nicht doch," erwiderte Siddhartha, „dieser Vogel gehört mir nach einem höheren Gesetze. Ich nahm ihn unter meinen Schutz und Du wirst ihn mir nicht entreißen. Dein blutiger Pfeil vermag nichts gegen meine Barmherzigkeit. Ich will die Menschen Mitleid lehren und allen leidenden Wesen ein Helfer sein."

Siddhartha hatte zwar von den Leiden dieser Welt bisher nichts erfahren und bloß die Blutstropfen auf dem Flügel dieses Schwanes gesehen. Aber das erste Aufwallen seines Herzens hatte sein Inneres erschüttert und seinen Geist plötzlich erhellt. Er ahnte jetzt, daß er dazu berufen war, alles Leiden in der Welt zu lindern; würde er aber selbst alle diese Leiden zu sehen bekommen? Er fühlte ein unbestimmtes Verlangen in sich, die Welt näher kennen zu lernen; doch wie sollte er dieses Ziel erreichen? — In der schönen Jahreszeit führte ihn sein königlicher Vater oftmals auf das Land, um ihm die Schönheiten seiner Besitzungen zu zeigen. Die munteren Bäche unter den Palmen, den von den Büffeln aufgewühlten roten Lehm, die murmelnden Quellen im Grunde der Sümpfe. Rote Pfaue flogen um die Tempel, und der wilde Lärm einer Trommel zeigte eine Hochzeit an. Siddhartha schaute. Seine Augen freuten sich, aber sein Herz war traurig. Denn er sagte sich: „Überall wo man hinschaut, sieht man den Mord. Alle morden, um der Reihe nach wieder ermordet zu werden. Der eine lebt durch den Tod des andern: die Eidechse frißt die Ameise, die Schlange die Eidechse und die Weihe frißt alle beide. Der Sperber streitet um seinen Raub mit der Fischotter, der Würger jagt die Nachtigall und diese wieder die bunten Schmetterlinge." Nach solchen Spaziergängen setzte er sich dann einsam an einem abgeschiedenen Orte nieder, um über das große Problem des Lebens und Leidens nachzudenken. Und er fragte sich: „Was ist wohl die Ursache dieses Lebens? Wo findet man die Rettung?" Aber er fand keine Antwort.

Schon hatte Siddhartha sein achtzehntes Jahr vollendet. Sein Vater, der ihn oft wie einen Weisen in Nachdenken versunken

dasitzen sah, wurde von großem Kummer erfüllt. Er versammelte seine Ratgeber und sprach zu ihnen: „Ich habe nur einen Wunsch, daß mein Sohn herrsche über die Königreiche. Aber ich befürchte, daß er den traurigen und düsteren Pfad der Entsagung und der Askese einschlagen wird.“ — Der älteste der Ratgeber aber entgegnete dem König: „Die Liebe, o König, wird wohl bald diese leichte Verirrung heilen. Lasse nur den Zauber der weiblichen List sein müßiges Herz fesseln. Was weiß er bis jetzt von den Augen, die den Himmel vergessen lassen, von dem süßen Balsam der Lippen? Seine Gedanken, die du nicht mit ehernen Ketten fesseln kannst, wird ein Weib gar leicht durch ihre Liebe fesseln“. — „Mein Sohn“, sagte der König, „wird sich nicht von der Sinnenlust hinreißen, sondern nur durch Liebe gewinnen lassen. Wie soll man nun eine solche Jungfrau finden, die sein Herz zu fesseln vermag?“ — Der Alte überlegte einen Augenblick und erwiderte: „Ordne ein Fest an, o König, einen Wettstreit der Schönheit, bei dem die schönsten Mädchen des Königreichs vor deinem Sohne vorbeiziehen sollen, um den Preis zu erhalten. Darunter wird sich wohl eine finden, die es versteht, den Pfeil abzuschießen, dem keiner entgeht.“ Der König stimmte diesem Vorschlag zu. Am festgesetzten Tage setzte sich der Prinz auf den Thron. Die schönsten Mädchen des Königreichs, frisch gebadet, lieblich duftend, mit herrlichen Gewändern bekleidet, bildeten einen langen Zug und zogen langsam an ihm vorbei. Die würdevolle Haltung Siddhartha's schüchterte ihre jungfräulichen Herzen ein. Er lächelte ihnen voll Dankbarkeit zu, aber ohne jede innere Bewegung. Dann und wann trat eines der Mädchen, unter dem Zujauchzen seitens des Volkes aus dem Zuge, um aus der liebreichen Hand des Prinzen ein Geschenk entgegenzunehmen. Aber kaum war sie den Blicken des Prinzen begegnet, als sie sogleich wieder wie eine aufgescheuchte Gazelle davon floh, denn dieser Blick des Prinzen schien ihr gleichsam aus einer anderen Sphäre zu kommen.

Am Ende des Zuges schritt die junge Yasódhara; und diejenigen, die sich in der Nähe Siddhartha's befanden, beobachteten beim Vorbeischreiten dieser Jungfrau, wie der königliche Jüngling bei ihrem Anblicke zusammenzuckte. Und das glänzende junge Mädchen trat zu ihm heran, eine göttliche Gestalt, eine Haltung wie die der

Párvartik, Augen wie die einer Hirschkuh zur Brunstzeit; und ihr Gesicht war so berauschend schön, daß es Worte nicht zu beschreiben vermögen. Sie allein, — die Arme über die Brust gekreuzt, — vermochte dem vollen Blicke des Jünglings zu widerstehen, ohne ihren stolzen Nacken zu beugen: — „Gibt es auch für mich ein Geschenk?“ fragte sie lächelnd. — „Die Geschenke sind verteilt“, erwiderte der Prinz; aber nimm diesen Halsschmuck zum Ersatz, denn deine Anmut hat Freude in die Halle gebracht.“ — Damit löste er die smaragdene Kette von seinem Halse und legte sie der schönen Yasódhara um. Und ihre Blicke verschmolzen in einander und erweckten in beiden das innigste Gefühl der Liebe. Ebenso wie der Prinz Siddhartha gehörte auch Yasódhara zum Geschlechte der Gautamiden. Ihr Vater erklärte, daß er sie dem Prinzen nur dann zum Weibe gäbe, wenn er über alle anderen Bewerber in den Kampfspielen den Sieg davontrüge. Siddhartha nahm den Wettstreit an. Er blieb Sieger im Bogenschießen, Fechten und Pferderennen und zeigte sich in allem als ein vollkommener Königssproß.

Da erhob sich die liebreizende Jungfrau von ihrem Sitze inmitten der Zuschauermenge, nahm einen Kranz von Mangoblumen und, noch vom Schleier verhüllt, schritt sie zwischen den jugendlichen Rivalen hindurch, bis sie an den Platz kam, wo sich Siddhartha befand. Die schlanke Gestalt des jungen Mannes glitt vom Pferde, das seinen starken Nacken gefügig den Armen seines Meisters überlassen hatte. Nachdem sich die Jungfrau vor dem Prinzen verneigt hatte, enthüllte sie ihr himmlisches Antlitz, vor Liebe strahlend. Sie hängte einen duftenden Kranz um den Hals ihres künftigen Herrn und legte ihren lieblichen Kopf an seine Brust; und sich bis zu seinen Füßen verbeugend, sprach sie, die Augen von edlem Stolze erfüllt: „Teurer Prinz, schaue mich an! Ich gehöre dir!“ Und das Volk jauchzte, als sich beide die Hände reichten und sich Herz zum Herzen fand. Sie aber bedeckte ihr Gesicht wieder mit dem Schleier.

Die Hochzeit wurde in der altüberlieferten Weise gefeiert. Unter anderem ließ man beide Gatten zwei Strohhalme in eine Milchschale legen; denn wenn diese sich zusammenfänden, glaubte man, daure die Liebe bis in den Tod. Man band ihre Kleider zusammen,

setzte ihnen Kronen aufs Haupt und sang mystische Gesänge. Und der Vater Yasódhara's sprach zu Siddhartha: — „Würdiger Prinz, was unser war, gehört jetzt dir allein. Sei gut zu ihr, die dir ihr Leben schenkt."

Aber der Vater Siddhartha's versuchte seinen Sohn nicht bloß durch die Liebe zu fesseln und ihn dadurch von den asketischen Gedanken abzulenken, sondern er behielt auch dieser Liebe ein bezauberndes Gefängnis vor. Nahe der Stadt Kapilavastu erhob sich ein vom Rohiniflusse bespülter Hügel. Ein Wald von Tamarindenbäumen säumte diesen Hügel im Süden ein und der Lärm der Stadt drang bloß wie ein Bienengesumm dorthin. Am nördlichen Horizont tauchten die mit ewigem Schnee bedeckten Gipfel des Himalaya auf: Hier ließ Siddhartha's Vater für die Neuvermählten den Lustpavillon erbauen, eine kühle und einschmeichelnde Aufenthaltsstätte. Man ging über Alabastertreppen, eingerahmt von Lasursteinen, durch Türen aus Sandelholz, zwischen farbenprächtigen Säulen hindurch. Man ruhte bei lotosumrahmten Springbrunnen aus, in denen scharlachrote und lasurblaue Fische tanzten. In den Gärten irrten Pfaue, Reiher und hochtrabende Hirschkühe umher.

(Fortsetzung folgt).

Rechte Rede

Von Thero Silacara in Sikkhim, übersetzt von cand. phil. S. Jabusch (gefallen in Flandern 1918)

Als dritte Stufe des heiligen achtfachen Pfades wird Samavaca oder rechte Rede genannt, und an diesem Punkte beginnen wir mit der Betrachtung jenes Abschnittes des Pfades, der in seiner dreiteiligen Anordnung Sila oder Moral oder rechtes Betragen heißt. Überblickt man diesen Abschnitt des Pfades, so könnte er als sein erster, sein Anfangsteil angesehen werden; denn die Befolgung der Vorschriften zur Einhaltung der Moral oder des rechten Betragens ist erste, unerläßliche Bedingung alles Vorwärtskommens auf dem heiligen, achtfachen Pfade.

Dies trifft sowohl für einen Hausvater zu wie für denjenigen,

der in die Heimatlosigkeit gepilgert ist. Aber während das Leben eines solchen das Ergebnis einer besonderen und sich immer steigernden geistigen Anspannung ist oder sein sollte (denn der ganze Lebensinhalt eines Menschen, der alles im Stiche gelassen hat, muß sich allein auf diese Anspannung aller geistigen Kräfte konzentrieren), beruht die treue Befolgung dieses dritten Gliedes des Pfades durch einen Hausvater, der durch die Pflichten des Alltags naturgemäß immer abgelenkt wird, auf der strikten und äußerst bedachtsamen Beobachtung dieser Vorschrift des rechten Betragens.

Das bedeutsame Merkmal eines solchen Lebens ist richtiges Handeln in Worten oder Taten oder gegebenenfalls in Worten und Taten zugleich. Die Vorschriften für ein rechtes Betragen, die im dritten, vierten und fünften Glied des heiligen achtfachen Pfades aufgezählt werden, sind einfach die Regeln, die jeder Hausvater, der sich den Buddha zum Führer erwählt hat, in all seinem Tun beobachten sollte. Wenn ein solcher Hausvater an sein weltliches Tagewerk geht, so soll er bei all seinen Handlungen Obacht geben auf diese drei Dinge: darauf, daß seine Rede recht sei, daß seine Handlungen recht seien und daß der Beruf, durch welchen er seinen Lebensunterhalt erwirkt, ebenfalls ein rechter sei. Hier haben wir uns nur mit der ersten dieser drei Vorschriften zu beschäftigen, und darum fragen wir: was macht das Wesen des von dem Buddha im heiligen achtfachen Pfade mit dem Wort „rechte Rede" bezeichneten Gliedes aus?

„Rechte Rede," wie sie der Erleuchtete lehrte, umfaßt vier verschiedene Vorschriften: daß die Menschen nur das reden, was wahr ist; daß sie nichts reden, was unwahr ist; daß sie nichts Übles von anderen reden und sich aller Verleumdung enthalten; daß sie keine zornige oder beschimpfende Rede gegen ihren Nächsten führen, sondern zu allen freundlich und höflich reden sollen und daß sie schließlich nicht in zweckloser, törichter Rede schwelgen, sondern verständlich und nicht umsonst sprechen sollen.

Bei Einzelheiten dieser Vorschriften zu verharren, etwa bei der Forderung der Aufrichtigkeit in der Rede, wäre eine undankbare und in gewissem Grade unnötige Mühe, so vertraut sind sie in der einen oder anderen Form dem Einsichtigen. Sind sie doch Gemein-

plätze im System aller Morallehren, der alten wie neuen, östlichen wie westlichen, religiösen wie nichtreligiösen. Ein Punkt indessen findet sich in den Ratschlägen des Buddha über rechtes Betragen, der wohl der Erwähnung wert ist, und der sich in seiner rein utilitarischen Natur von der Art ähnlicher Sätze in andern Moralsystemen unterscheidet.

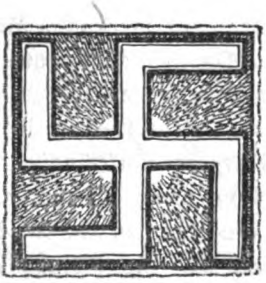
In der Darlegung, die der Buddha vom rechten Betragen gibt, findet sich keinerlei Andeutung, daß derjenige Anhänger, der das „Rechte tut und das Unrechte meidet" damit den Beifall über ihm stehender höherer Wesen, die etwa Macht hätten seine Schicksale nach ihrem eigenen Willen und Gutdünken zu gestalten, gewinnen könnte. Oder daß diese höheren Wesen die Macht haben könnten, ihn für sein „rechtes Tun" nach ihren Wünschen mit diesem oder jenem Glückseligkeitszustande in dieser oder einer andern Welt zu belohnen oder ihn für einen „unrechten" Lebenswandel mit Unglück und Leiden in diesem oder jenem Leben zu bestrafen. Von einem solchen Gedanken findet sich nichts in der Lehre des Buddha. Wenn ein Anhänger des Erleuchteten diese befolgt und sich rechter Rede und rechten Tuns befleißigt, so soll er dies selbstverständlich ohne irgend eine Hoffnung auf Belohnung durch etwa außer ihm existierende höhere Wesen tun. Er übt sich in rechter Rede nur wegen der Folgen für sich selbst und für andere, die sich gleich ihm eines ähnlichen Lebenswandels befleißigen, und daher ergeben sich diese Folgen niemals aus irgend einer launenhaften oder eigenmächtigen Anordnung einer höheren Gewalt außerhalb seines eigenen Lebens.

Der Anhänger des Buddha, welcher die von dem Meister verkündeten Moralvorschriften befolgen will, hat in seinem Reden und Betragen jener Ordnung zu folgen, die mit allen Grundgesetzen der Wirklichkeit übereinstimmt sowohl des sichtbaren wie unsichtbaren Lebens, wie diese Ordnung durch den Erleuchteten bestimmt und verkündet worden ist. Wenn seine Handlungen mit diesen Gesetzen der Wirklichkeit übereinstimmen, wird sich als natürliche Folge ein Zustand inneren Glückes einstellen, ohne jedes Eingreifen einer unbekannten, höheren Macht; und zwar wird diese Folge eines richtigen Lebens so bestimmt und unvermeidlich eintreten wie die Tatsache, daß sein eigener Schatten ihn niemals verläßt.

Verstoßen seine Handlungen gegen diese Gesetze, so wird ihm innere Unruhe und Unzufriedenheit so sicher beschieden sein, wie das Wagenrad den Füßen des Ochsen folgt, der den Wagen zieht. Nur des Menschen eignes Wirken kann ihm Glück oder Unglück bringen, die Möglichkeit und Notwendigkeit für das Eingreifen einer fremden Macht besteht nicht.

In der Sprache, in der die buddhistischen Schriften abgefaßt sind, gibt es bezeichnenderweise keine Ausdrücke, die ganz den Sinn unserer Worte „recht“ und „unrecht“ wiedergäben. Die Worte haben im Urtext mehr den Sinn von „geschickt“, „nützlich“, „ungeschickt“, „unnütz“, als den der losen, schwankenden, unbestimmten Vorstellungen, die die Worte „recht“ und „unrecht“ in vielen Ohren zu erzeugen pflegen. Sich einer Rede voller Lügen, Schimpfworte und inhaltsleeren Geschwätzes enthalten, heißt also für einen Buddhisten dem Sinne nach nur solche Dinge zu reden, welche ihm und anderen angenehm und fördernd sind. Dagegen wäre die Unwahrheit sagen, Übles von jemandem sprechen, ein frivoles oder beschimpfendes Gespräch führen, im buddhistischen Sinne unangebracht und schadenstiftend.

Was also diesen Teil des edlen achtfachen Pfades, der rechte Rede heißt, betrifft, so können wir annehmen, daß ein Mensch, der sich lügenhafter und rauher Worte enthält, leichtfertiges Geschwätz vermeidet, dagegen eine höfliche, wahrhafte und angemessene Sprache führt, auf dem Pfade vorwärts kommt, der zu jenem Gemütszustand führt, in dem er die wahre Natur aller Dinge erkennen und durch diese höchste Erkenntnis die Erlösung aus der Leidenswelt finden soll.



Ceylon, die Insel des Buddha

Von Christian Böhringer, Stuttgart

(Schluß.)

Der Tod Mahindos war ein Ereignis von weittragender Bedeutung. Die Mahawansa berichtet darüber:

Als der König Uttiya den Tod des Heiligen erfuhr, begab er sich nach Mihintale, und ließ die Leiche einbalsamieren und in einen goldenen Sarg legen. Die Verehrer Mahindos strömten von der ganzen Insel herbei und nahmen an dem Leichenbegängnis teil, das unter Vorantritt des Königs und bei Beteiligung aller Würdenträger des Reiches, sowie der Staatselefanten stattfand. Dann folgten die Mönche und andere Leidtragende dem Zug durch die reichgeschmückten Straßen der Stadt Anaradapúra. Auf einem großen freien Platz wurde der Sarg auf einen Scheiterhaufen gestellt, den der König selbst in Brand steckte. Zu gleicher Zeit wurden auf der ganzen Insel vom Staate Leichenfeiern veranstaltet. Die Überreste des großen Reformators wurden in Mihintale beigesetzt. Aus dem Mahawansa ergibt sich ferner, daß die Könige von Anaradapúra mitunter auch trotz des Buddhismus recht grausam sein konnten. So erzählt die Chronik, daß der Rajah eines schönen Tages den Entschluß faßte, die von Indien eingewanderten Damilas, welche in politischer wie in religiöser Beziehung als die größten Feinde der Singalesen betrachtet wurden, zu bestrafen und ihnen den Aufenthalt so unangenehm wie möglich zu machen. Der König sicherte sich zu diesem Zweck die Dienste der stärksten Männer der Insel und gab ihnen Auftrag, die armen Damilas auf grausame Weise umzubringen. Sie warfen nämlich die Damilas zu Boden, setzten den linken Fuß auf die Hüfte des Opfers und rissen es in zwei Stücke, indem sie den oberen Teil des Körpers vollständig vom unteren trennten. Wenn nun diese Erzählung nicht wörtlich zu nehmen ist, so zeigt sie doch, wie verhaßt die Damilas waren. Dies hatte auch seinen natürlichen Grund darin, daß die Könige von Anaradapúra unter den eingewanderten Damilas immer schwerer zu leiden hatten, denn

diese nahmen schließlich an Zahl so zu, daß sie nur mit Waffengewalt zurückgedrängt werden konnten. In ihren Kämpfen gegen die Damilas sind eben doch, wie bereits erwähnt, die Singalesen schließlich unterlegen. Aber auch durch Werke der Wohltätigkeit suchten die Könige von Anaradapúra ihre Dynastie zu stärken.

Auch wurden Kämpfe um das Recht der Thronfolge geführt. Die Beschreibung dieser Kämpfe und die ritterliche Art der Hauptbeteiligten erinnert lebhaft an Homer. Die Verfasser haben hier wie einst von der dichterischen Freiheit sehr ausgiebigen Gebrauch gemacht, indem sie ihre Helden die unglaublichsten Taten verrichten lassen. Hier das Beispiel eines Zweikampfs, welcher zeigen mag, wie nachsichtige Herrscher nicht nur durch Bluttaten Furcht und Schrecken verbreiten, sondern auch bereit waren ihr eigenes Leben aufs Spiel zu setzen.

Nach dem Tod des Königs Sulakale nämlich, der 3 Söhne hinterließ, ergriff der zweitälteste Sohn Dalhapude die Zügel der Regierung, nachdem er den alleinberechtigten älteren Bruder hatte ermorden lassen. Der jüngere Bruder Mogallana beschloß, den Tod seines Bruders zu rächen und zog gegen den König ins Feld. Als die beiden feindlichen Armeen bei den Karmakabergen einander gegenüberstanden, sandte Mogallana einen Boten an seinen königlichen Bruder und ließ diesem sagen: Die Bewohner dieser Insel haben sich weder gegen Dich, noch gegen mich vergangen. Wenn einer von uns stirbt, so wird es nicht nötig sein, das Reich zu teilen. Ich schlage vor, daß wir persönlich den Kampf ausfechten, jeder auf seinem Kriegselefanten in Gegenwart der versammelten Heere. Der König nahm diese Forderung an, bewaffnete sich, bestieg seinen Elefanten und ritt bewaffnet auf den Kampfplatz. Mogallana erschien ebenfalls auf seinem Elefanten und stellte sich dem Bruder gegenüber. Die gewaltigen Tiere stürzten sofort aufeinander los und als sie mit ihren mächtigen Schädeln gegeneinander rannten und in ihrer Kampfeswut Feuer spieen, da glaubte man wie bei einem Gewitter, den Blitz zu sehen und den Donner zu hören. Die beiden Tiere, mit Blut bedeckt, glichen zwei Wolken im Rot der untergehenden Sonne. Endlich überwältigte Mogallanas Elefant den des Königs und als dieser sein Tier besiegt sah, zog er ein scharfes

Schwert und machte Anstalt, sich selbst das Leben zu nehmen. Als Mogallana dies sah, flehte er den Bruder an, sein Leben zu schonen. Dieser aber, zu stolz, dem Wunsch des Bruders zu willfahren, schnitt sich die Kehle durch. So wurde der mächtige Mogallana König von Lanka. Wie diese wenigen Beispiele zeigen, liegt gerade in der bilderreichen Sprache und in der poetischen Übertreibung ein Zug, der zum Vergleich mit den alten klassischen Dichtern geradezu herausfordert.

Wir verlassen den sagenreichen Boden von Anaradapúra und fahren weiter nach Norden auf der Poststraße nach Jaffna. Diese Strecke bietet nicht viel Interessantes, und da die Hitze immer unerträglicher wird, so durcheilen wir das große, fieberreiche Gebiet der Nordprovinz, welche durch Wasser und durch die Eisenbahn der Kultur erschlossen worden ist. Die Wiederherstellung der Wasserwerke mußte naturgemäß dem Bau der Eisenbahn vorausgehen. Jaffna war eine holländische Niederlassung, an der Nordspitze Ceylons gelegen und ein stark befestigter Platz. Die Festung ist noch sehr gut erhalten und genau in demselben Zustand, wie sie vor über 100 Jahren den Engländern übergeben worden war. Im inneren Hofraum der Festung sind noch die Wohnungen des Gouverneurs und der Beamten sehr gut erhalten und in einem Zustand, als seien die Gebäude von ihren Insassen erst gestern geräumt worden. Auf den Tischen liegen noch holländische Briefe und Schriften, in der Kirche Gebet- und Gesangbücher. Das Klima von Jaffna ist überaus trocken und ähnlich dem Ägyptens. Dies ist auch der Grund, warum alles so gut erhalten ist. Im feuchten Süden wären die Bücher längst vermodert und die Mauern verwittert. Als besondere Merkwürdigkeit fiel mir in der Kirche eine Gedenktafel mit folgender Inschrift auf: Hier ruht Freiherr von Roeder, Kommandant von Jaffnapattana, gebürtig aus Goldberg in Schlesien, gestorben im Jahr 1795. Nicht weniger interessant ist eine Gedenktafel in der alten holländischen Kirche in Point de Galle mit der Inschrift: Hier ruht Freiherr von Hügel, Oberst und Kommandant des herzoglich Württembergischen Regiments, Ritter des Ordens pour le mérite, geboren zu Straßburg 20. April 1739, gestorben zu Galle 3. Juni 1800. Jaffna war von Alters her der Ort für Salzgewinnung aus Seewassser.

Große Bassins wurden durch ein Pumpwerk mit Seewasser gefüllt. Die Verdunstung des Wassers überließ man der lieben Sonne.

Von Jaffna ging es weiter im Küstendampfer durch den Golf von Marmar und die Adamsbrücke nach der Ostküste von Ceylon, immer dicht am Ufer entlang, das dort wenig Abwechslung bietet. Der nahe Strand ist bewachsen mit Palmyrapalmen, unter deren Schatten die kleinen Hütten der Eingeborenen zerstreut umherliegen. Nach zweitägiger Fahrt erreichen wir Trincomale, den Kriegshafen für das ostindische Geschwader. Der Hafen ist ein natürliches, großes Bassin mit einer sehr engen malerischen Einfahrt. Zu beiden Seiten auf den Hügeln sind die Forts Friedrich und Oldenburg, ebenfalls Namen aus holländischer Zeit. Auf dem Kirchhof findet man neben Gräbern holländischer auch solche deutscher Soldaten, die in der holländischen Kolonialarmee dienten. Von Trincomale geht die Fahrt weiter über Batticaloa nach Dondrahead, der Südspitze von Ceylon. Von hier aus hat man einen hübschen Blick auf das Zentralgebirge und in einem halben Tag den Hafen von Point de Galle. Diese Stadt liegt malerisch gruppiert auf Hügeln, die den natürlichen Hafen umschließen, aber vergeblich sucht man nach Schiffen. Gewöhnlich liegen nur 2 oder 3 Schiffe vor Anker, die in dem geräumigen Hafen dem Blick entgehen. Die Einfahrt ist sehr gefährlich, da im Kielwasser verschiedene unsichtbare Felsen sich befinden, die schon mehreren Schiffen Schaden gebracht haben. An verschiedenen Stellen sieht man die Wracks gestrandeter Dampfer aus dem Wasser emporragen. Dies ist auch der Grund, warum der Hafen nach Colombo verlegt wurde.

Etwa 20 Kilometer südöstlich von Point de Galle liegt eine einsame Bucht, die Häckel ihre Berühmtheit verdankt, die Bay von Weligama. Es gibt drei Wege, dahin zu gelangen. Die Eisenbahn, die Fahrstraße oder ein Fischerboot, in dem man die Küste entlang fährt. Wenn Zeit keine Rolle spielt und das Wetter gut ist, empfiehlt sich die Segelfahrt. Mit überraschender Gewandtheit und Sicherheit bedienen die flinken Singalesen ihr Fahrzeug.

Am Eingang zur Bay, mit dem Blick nach dem Meer, liegt das schöne Rasthaus. Von hier zieht sich ein dichter Wald von Cokospalmen rings um die Bucht mit ihren flachen, sandigen Ufern.

Wenn man kurz vor Sonnenuntergang in die Bucht hinausfährt und in das Wasser schaut, sieht man Korallen, Seesterne, Fische aller Art und Größe, kurz eine ganze unterseeische Welt, wie man sie sonst nur in einem Aquarium zu sehen bekommt. Weligama wirkt bezaubernd durch seine idyllische Einsamkeit und durch seine ruhige, majestätische Umgebung. Eine fünfstündige Bahnfahrt führt zurück nach Colombo. Links das rauschende Meer, rechts der unvermeidliche Cokoswald. Je näher man der Hauptstadt kommt, desto lebhafter und gedrängter wird der Verkehr, so daß man mit Sehnsucht sich zurückwünscht an die einsamen Ufer der Bay von Weligama:

„Träumend hab' ich manche Stunde
An deinen Ufern zugebracht.
Es liegt auf tiefem Meeresgrunde
Verborgen deines Zaubers Pracht."

Worte Buddhas

Glaube nichts auf bloßes Hörensagen hin; glaube nicht an Überlieferungen, weil sie alt und durch viele Generationen bis auf uns gekommen sind; glaube nichts auf Grund von Gerüchten oder weil die Leute viel davon reden; glaube nicht, bloß weil man dir das geschriebene Zeugnis irgend eines alten Weisen vorlegt; glaube nie etwas, weil Mutmaßungen dafür sprechen oder weil langjährige Gewohnheit dich verleitet, es für wahr zu halten: glaube nichts auf die bloße Autorität deiner Lehrer und Priester hin. Was nach eigener Erfahrung und Untersuchung mit deiner Vernunft übereinstimmt und zu deinem eigenem Wohle und Heile, wie zu dem aller anderen lebenden Wesen dient, das nimm als Wahrheit an und lebe danach. Anguttara-Nikayo.

Im Buddhaland

Bilder aus Birma

Von Alice Schalek (Wien)

I.

Lange vor der Ankunft in der Hafenstadt Rangoon, dem Handelszentrum Birmas schon erblickt man das Wahrzeichen des Landes, weithin sichtbar steht die weltberühmte Shwe-Dagon-Pagode auf einem bewaldeten Hügel und ihre goldene Spitze zeichnet sich klar vom Horizont ab. Noch bedeutet das Bild mir nichts. Aber zwei Stunden später weiß ich, warum dieser Buddhatempel der berühmteste auf Erden ist.

Ich stelle mir einen Europäer vor, der mit geschlossenen Augen aus einer Großstadt hierherüber flöge. Und ich bedaure es tief, daß keiner diesen zerschmetternden Anprall erlebt, weil jedem auf seinem Reisewege durch andere Seltsamkeiten die Unmittelbarkeit des Eindrucks vorweggenommen wird.

Doch auch jenem, dem der Orient vertraut ist, auch mir, die ich zahlreiche exotische Fabeldinge ähnlicher Art in dem Birma verwandten Siam gesehen, ist Rangoons Shwe-Dagon-Pagode etwas Unfaßbares, eine Grenzenlosigkeit, die zu erfinden keine europäische Phantasie ausgereicht hätte, deren Anblick kein westliches Auge lange standzuhalten vermag.

Auf dem abgeflachten Gipfel eines künstlichen Erdsockels steht sie da, fast hundert Meter hoch und über und über vergoldet. Die riesige, oben spitze, unten ausgeweitete Glocke mißt an ihrer Basis fünfhundert Meter im Umfang, viele tausend Quadratmeter die Plattform, auf der sie ruht. Dennoch wirkt sie schlank und lieblich. Aber nicht sie allein ist es, diese allerheiligste aller Pagoden, die acht Haupthaare Buddhas umschließt, und auch nicht ihr goldener, vom König Mindun gespendeter Ti, (der kostbare Schirm auf ihrer Spitze, dessen Edelsteinschmuck einem Gerücht

zufolge von den Engländern beschlagnahmt worden sein soll), die den Hauptanteil an dem erschütternden Eindruck haben. Fällt er den zahllosen Kapellen zu, den weit kleineren, aber auch Ti-gekrönten Pagödchen, aus denen die Shwe-Dagon wie eine Königin ragt? Alles zusammen ist es wohl, was den Rausch hervorbringt, wohl auch sind es die aus dem Meere von goldenen Ti's wie Inseln ragenden überlebensgroßen Fabeltiere, Elefanten, Löwen, Schlangen und Drachen, die menschenähnlichen Groteskfiguren aus buntem Glasmosaik, aus feinster Holzschnitzerei oder bloß aus ordinärem Gips oder aus mit Mörtel überstrichenen Ziegeln. Nicht wie in Südindien, dem schrecklichen Reiche des Brahmakults, in düsterem Dunkel eines Tempelinnern als Greuel wirkend, sondern frei unter sonniger Luft als Ausstattung und lustiger Zierrat umstehen alle diese Abnormitäten die Shwe-Dagon.

Ein Kreisring bleibt als Straße frei und an die Pagode schließen sich hunderte von offenen Buden, voll von wertlosen Opferdingen, meist Blumen aus Draht, und Goldflittern, Kerzen, Papierschirmchen und bedruckten Fähnchen, Tierfiguren aus bemaltem Wachs und grauenhaften Öldrucken, die offenbar in Europa fabriziert werden. Dieses alles findet man kreuz und quer hingelegt oder aufgesteckt in den Kapellchen und Schreinen und es macht das Absonderliche noch toller. Dazwischen stehen Flaggenstangen, an denen wulstartige seidene Fahnen flattern, heilige Bäume wachsen aus riesigen Erdhügeln, die ganz von Grotten durchbrochen sind. In jeder dieser Nischen, aber auch in jedem der größeren Schreine wie in den Kapellen sitzt ein Buddha aus billigstem Material, manchmal sogar eine ganze Gesellschaft, frischgestrichen oder in allen Stadien des Verfalls. Außer dem Gold der Shwe-Dagon und der Bronze der zahllosen Riesenglocken, die je zwischen zwei Pfosten hängen und alle Tonleitern, lyrische oder tiefe, dunkle oder schrille Töne geben, ist jedes Ding Talmi, Kitsch und Plunder. Doch nur ganz vorübergehend beeinträchtigt diese Erkenntnis, die etwa beim zweiten oder dritten Besuche aufsteigt, den Reiz des Ganzen. Man erfaßt bald wieder die künstlerische Note, insbesondere weil trotz all des Bunten und Auffallenden noch etwas anderes, das Volk nämlich, das diese Pagode mit seiner Gläubigkeit belebt,

erfüllt, zur Wirklichkeit macht, das eigentlich Unwiderstehliche, Hinreißende, Unvergleichliche ist.

Stundenlang, tagelang könnte man selbstvergessen, atemlos schauen und schauen. Wo immer man sich aufstellt, das Ausstattungsstück verliert nirgends seine sprudelnde Fülle. Wenn auch die Akteure wechseln und keine Szene sich je wiederholt, einheitlich bleibt die spannende Handlung.

Vier Treppenaufgänge führen von den vier Weltrichtungen empor, nur die untersten Stufen sind ohne Dach. Zu den oberen, gedeckten, kommt man durch eine Säulenvorhalle. In Absätzen, gleich einem Passionsweg, leiten sie zum Heiligtume. Schlechte, tiefausgewitterte Steinstufen sinds, auf denen ein schnell Emporsteigender wohl in Gefahr käme, aber es heißt, daß kein Buddhist leichtfertig und zerstreut, sondern daß jeder gesammelt und feierlich zu seinem Tempel schreitet. Hier unten beginnt die glänzende Inszenierung. Was orientalischer Geschmack und Gedankenreichtum, was asiatische Phantasie und Farbfreudigkeit an Harmonie im Abstrusen, an Wohllaut im Grellen zu ersinnen vermag, davon ahnen westländische Künstler nichts. Jede Linie hier ist Vollendung, jede Bewegung Grazie, jeder Faltenwurf Kunst. Leider ist der Segantini des Ostens noch nicht gekommen, hier harrt Neuland der Entdeckung durch Maleraugen.

Wer die jungen Birmaninnen aus dem Wagen steigen sieht, gehüllt in unerhört prangende Farben, deren Nüancen förmlich in Wollust schwelgen, die man geradezu klingen zu hören vermeint, so tief und froh und kühn sind diese lila, rosa, gelben Töne, der muß mit Europäerhochmut wohlgepanzert sein, um eine Tiroler Kuhdirn, eine westfälische Gutsherrin noch weiterhin für die Blüte der Kultur zu halten. Anmutig steigen sie die Treppe hinauf, die wie jeder Tempelaufgang im ganzen Land von zwei ungeheuren, sphinxartigen Löwen flankiert wird (zur Erinnerung an eine Legende, nach welcher, ähnlich der römischen, ein Königssohn einst von einer Löwin gerettet und gesäugt ward). Wie lichte Elfen leuchten die Frauen zwischen den ungefügen, weißgetünchten und goldbemalten Ziegelkolossen. Schlank sind sie wie ein Porzellanfigürchen, die Hüfte rundet sich gerade nur, um weiblich zu wirken. Ein

seidenes Tuch, das stets wie neu aussieht, liegt prall um den nackten Leib, die Enden werden vorn zu raschem Knoten geschlungen und fallen über die Schenkel in geschmeidigen Falten. Keiner weißen Frau gelänge es so, in so engem Gewand so kokett zu schreiten, die Hüften so rhythmisch zu wiegen, den Faltenwurf so tadellos zu bewahren. Über das europäisch geschnittene, lose weiße Batistjäckchen, das leider aus portugiesischen Zeiten geblieben ist, wallt ein seidenes Nackentüchlein, gelb zu roten Röcken, etwa hellgrün zu kardinal oder mattrosa zu purpur. Nie sieht man Farben, die nicht glücklich ineinander tönen. Höchstselten, an der Frau ebenso wenig wie in der Natur, findet man Blau — allenfalls ein Tüchlein in lichter Himmelstinte.

Die sinnlich rotbraunen Töne der birmanischen Landschaft, das grelle Gelbrot der Sonnenuntergänge und das süße Rosa der Sonnenauferstehungen finden sich in der Tracht der Mädchen wieder. Es gibt keine noch so arme Frau, die nicht wenigstens ein amarantfarbiges Seidentuch um ihre Schultern schlingt. Birma wird ja nicht umsonst der „seidene Osten" genannt.

Die schwarzen, glattgeleimten Haare liegen als Krone hochaufgebaut über dem Scheitel; unordentliche Strähne sieht man nie; schief unter der Flechte steckt ein Röslein oder ein Zweiglein voll Bananenblüten, graziös und schmachtend fällt es bis zu den gepuderten Schläfen hinab. Immer lächelt der Mund, der verführerisch ist, so lange er halb geschlossen bleibt. Doch das strahlende Bild wird grotesk, wenn das zierliche Püppchen eine ihrer heißgeliebten „Cheerots" zwischen die Zähne steckt, eine der gut dreißig Zentimeter langen und mindestens ebensoviel Millimeter breiten Zigarren, die überall, in den Bazars und Tempelbuden, zum Verkauf ausliegen. Dann sieht man zu viel von ihren kurzen schlechten Zähnen, von dem bei allen Asiatinnen unschönen Oberkiefer. Anders als vorher, erheiternd und erfrischend, paßt sich dann die noch immer fesselnde Erscheinung in den schimmernden Rahmen.

Auf dem untersten Treppenabsatz bleiben sie stehen, handeln hier die frischen, duftenden Blumen um Opfer ein, gelbe Anemonen, tiefedle Rosen, langstielige Lilien, die in hochgeschichteten Körben von jungen Mädchen feilgeboten werden. Auch diese stecken in

Seide, auch sie dampfen die riesigen Cheerots, auch sie tragen freundliche Knösplein im hochfrisierten Haar.

Die Vorhalle ist von Licht durchflutet; zwischen ihren roten Säulen leuchtet vergoldetes Schnitzwerk, die Blumen, die Mädchen, die Stoffe füllen sie mit sattem Glanz, mit unsäglicher Farbenpracht.

In all diese Buntheit: welch eherne Note! Über die Treppe, die sich in dunkle Weiten mit meisterhaften perspektivischen Durchblicken verliert, zwischen den Buden, bellenden Hunden, lärmenden Raben und liebebebenden Verkäuferinnen schreitet ein Mönch. Pathetisch, unbewegt, feierlichen Schrittes, mit abgeklärten strengen, tief in den Höhlen liegenden Augen und in unnachahmlicher Haltung steigt er zur Shwe-Dagon empor. Die eine bronzene Schulter ist nackt, die andere umwallt die gelbe Robe. Ein Dunkelorange fällt über die Farbe der Butterblume; ein auf Erden einziger Akkord.

Zwei große, heller oder dunkler gelb gefärbte Tücher bilden die Tracht des Buddhamönchs. Keines römischen Kaisers Toga, keiner griechischen Statue Gewand fiel edler, faltete sich malerischer. Der kahlgeschorene, ohne Schutz der vernichtenden Sonne preisgegebene Mönch sieht mit seiner Bettelurne im Arm wie aus Marmor gemeißelt aus. Oben kniet er nieder, faltet die Hände vor der Stirn, und beugt sich nieder vor der Shwe-Dagon.

Shwe-Dagon! Mit einem Namen kann man es benennen, dieses Vielfache, dieses Unausschöpfbare, diese Welt von Ekstase, erhabenen Kunstwerken, süßeste Romantik!

Was will dieses Weib, das hier kniet? Im nächsten Leben ein Mann sein! Aber es betet nicht, kein Buddhist betet. Jeder weiß, daß es keinen gibt, zu dem man beten könnte. Keinerlei Gott kennt dieses Volk, und es weiß, daß sein Lehrer Buddha seinem Flehen weit, weit entrückt ist. Diese Frau wiederholt nur, um Verdienst zu erwerben, das heilige Gesetz. Diese tiefe, philosophische Weisheit wird indessen nur ganz ausnahmsweise wirklich begriffen.

Auf Schritt und Tritt mahnt der buddhistische Kult an den katholischen. Was ist der Kalvarienberg anders als dieser hohe Tempelaufgang, in dessen Stationen unter ineinandergeschachtelten

Dachbaldachinen Bilder stehen, von denen man für hundert Rupies ein einzelnes kaufen kann. Die Priester, die auch hier das Gelübde der Armut ablegen, sammeln das Geld in Opferbüchsen, und wie auf die Kirchenfenster, kann der Spender auf die Dachtraversen seinen Namen schreiben. Das Umkränzen der Steinbilder der Altäre mit Opferkerzen, die Darbringung wächserner Symbole, das Besprengen mit Weihwasser, das Niederknien und Händefälten sind erstaunliche Parallelen. Die Geste ist nahezu dieselbe, nur der Sinn ist ein ganz, ganz verschiedener.

Welcher Glaube höher steht? Vielfache Diskussionen hört man hier. Missionäre schelten das Volk ohne lebendigen Gott ein heidnisches, wollen es der alleinseligmachenden Taufe zuführen. Der Buddhist findet hingegen, er stehe auf einer höheren Stufe der Erkenntnis, weil er ohne Gott, ohne Belohnung im Jenseits auszukommen vermag.

Jedes Individuum hat sozusagen ein Kassabuch des Lebens, in dem ohne Nachsicht und Erbarmen Verbrechen und Verdienste verzeichnet sind. Dem Saldo entspricht die nächste Inkarnation. Nirwana kann nur durch viele fleckenlose „Soll"-Seiten erreicht werden. Keine Beichte löscht dort den Vermerk eines Fehltrittes aus. Keines Priesters Gebet, keine letzte Absolution hilft dem Reuigen zu bequemer Tilgung. Es gibt keinen Zwang zum Kirchgang, keine gemeinsame Messe, kein Glockenläuten eines angestellten Mesners, hier muß jeder selbst auf die Glocke schlagen, allein sein Seelenheil erwerben, durch einwandfreies Leben, aus eigener Kraft sein Konto auf der Seite des „Haben" vermehren. Der Priester kann nichts für den Nebenmenschen tun, als höchstens ihm Gelegenheit geben, Verdienst zu erwerben. Darum bettelt jeder der 25000 Mönche Birmas allmorgendlich vor der Nachbarn Haus. Das heißt, er wartet stumm mit seiner Schale, bittet nie, dankt nie. Der Gebende dankt, denn ihm ist ja die Wohltat erwiesen worden.

Tausende und Abertausende, Millionen vielleicht stecken in diesen unzählbaren Ziegelhaufen. Was immer einer an Geld ersparen kann, wird für Pagodenbau ausgegeben, Besitz bringt ja nur Sorgen. Entweder fügt der Opfernde eine neue Kapelle zu den zahlreichen,

die jeden der Riesendome auf den heiligen Stätten zu Rangoon, Frome, Pegu oder Mandaley umgeben, oder er errichtet eine Ziegelpagode auf freiem Feld. Fast mehr Verdienst bringt es noch, heilige Reliquienschreine zu restaurieren. Eines andern Mannes Werk zu erhalten, ist aber gänzlich wertlos. Jedes von ihnen, die daher meist aus leichtem Material bestehen, soll zerfallen. Was ist Stein, was Bronze? Was ihre Dauer gegenüber der Ewigkeit?

Der Buddhist vermißt sich nicht, Unvergängliches schaffen zu wollen. Irdisch ist sein Leben, entspringt Irdischem, zeugt Irdisches. Dem Irdischen entrückt zu sein, nicht es zu verleugnen, ist sein einziger Wunsch. Was er baut, soll zerstieben in nichts — wie er selbst. So erklärt sichs, warum dieses seltsame Land von Ziegelbauten, von zerfallenden Trümmerhaufen starrt.

Pagoden, Klöster, Mönche — das ist Birmas Note. Jeder Mann im ganzen Land muß ja mindestens sieben Tage lang das gelbe Gewand tragen. Bis zu dieser Zeit, die indessen meist auf Monate ausgedehnt wird, zählt aus seinem Leben nur das, was unter „Soll" vermerkt wird, erst durch das Klosterleben wird er überhaupt fähig Verdienst zu erwerben. Vorher war er wie ein verantwortungsloses Tier, „beinahe so niedrig wie Engländer".

Bis zum Eintritt ins Kloster, wo er geschoren wird, trägt der Knabe sein Haar hoch auf dem Scheitel festgebunden, erst nach dem Austritt kämmt er das wieder langgewachsene, auf das er sehr stolz ist, im Nacken zusammen und windet ein farbiges Seidentuch darüber. Dann läßt er sich vom Oberschenkel bis zur Hüfte tätowieren, nach welcher Operation er durch eine Familienfeier als mannbar erklärt wird. Ein Fest gibts auch beim Ohrdurchlöchern des Mädchens, das von nun an schwere Ohrringe aus Gold und Edelsteinen trägt und als heiratsfähig gilt.

Die Birmanin, Mädchen oder Frau, ist beinahe freier als die Europäerin. Sie sitzt im Laden, im Gemüsestand, im Basar, sie geht zur Fabrik, zum Geschäftsfreund, sie studiert und sie handelt. Der Mann ist zu all dem zu faul. Er liebt es, Beamter zu sein und andere seine Arbeit tun zu lassen. Bewegung, Leistung, Tatkraft, Unternehmung — das ist seine Sache nicht. Als Soldat ist er unbrauchbar, keine Strafe der Welt lehrt ihn Disziplin. Ja, mit-

unter lassen Taglöhner ihren typischen Arbeitsgesang erschallen, damit der Aufseher ihn um die Ecke höre, — sie tun hierbei jedoch nichts.

Es paßt seltsam gut zu dieser Trägheit des Birmanen, daß ihm die Religion grenzenloses Versenken in Meditation als höchste Tugend vorschreibt. Dies hat indessen für das Land zwei unabsehbare Folgen. Einerseits brechen von Süden unaufhaltsam die Inder herein, reißen mit ihrer Zähigkeit und Arbeitsfähigkeit die Verdienstmöglichkeiten an sich, andererseits geben immer häufiger die Frauen es auf, ihre Männer zu füttern und anzustacheln. Immer mehr Birmaninnen heiraten die rassenverwandten von Norden einwandernden Chinesen. Der Chinese gilt überall in Asien als unwandelbarer, wenn auch schlauer Ehrenmann. Er ist ebenso gerieben wie zuverlässig, geschickt und fleißig. Sein Wort wiegt schwer im Handelsverkehr. Die Frauen Birmas lieben das. Sie selbst sind flink und sauber und in ihrem Laden, in ihrem Basarstand ist alles hübsch geschichtet und tadellos verbucht. Ein Obstmarkt sieht aus wie ein Puppenspiel; im seidenen Röckchen, mit ihrer Zigarre hockt die Händlerin genau so appetitlich neben den Körben wie die Käuferin. Nie gibt es Zank, Geschrei, Durcheinander, nie Abfälle oder Gerüche, in der letzten, kleinsten Viktualienbude sieht es aus wie im feinsten Seidenbazar.

Der Chinese, der außer Landes geht, ist ganz verschieden von dem im Schmutz erstickten seiner Heimat. Er ist auch viel zärtlicher im fremden Land zu der fremden Frau als daheim zu der angestammten. Und grade das lockt die Birmanin, die von Kindheit an gar sehr zum Liebesspiel neigt. Sie möchte allabendlich, daß ein Bursch bei ihr „fensterlt", allein erwartet sie ihn auf der Veranda zum Flirt. Doch das junge Pärchen weiß ganz genau, daß durch ein Loch in der Wand das Mutterauge wacht. Eine Dämmerstunde ohne Liebesgeflüster erscheint der Birmanin so sehr als widersinnig, daß es in birmanischer Sprache — so sagt man mir — nur ein einziges Wort für Nachteinbruch und Stunde der Liebe gibt.

Nur in reichen Familien vermittelt ein dritter die Ehe, die Töchter des Volkes wählen frei. Und siehe, aus ihrer Neigung zu

den Chinesen, deren es in Birma derzeit schon 150000 gibt, erwächst eine tüchtige, wohlgestaltete neue Rasse, lerngierig, talentvoll, tatkräftig tritt sie überall in den Vordergrund, lenkt in allen Schulen die Aufmerksamkeit der Lehrer auf sich.

In der höheren Töchterschule zu Rangoon suche ich mir die hübschesten jungen Damen zum Photographieren aus. Die Missionärin, die den Unterricht leitet, lacht dazu, denn lauter Chinesenhalbblut habe ich gewählt.

Um halb sechs Uhr spielt die Hindu-„band" im Viktoriapark. Im Teich spiegeln sich Palmen und Bambus, englische Ladies lenken ihre Dogcarts vorbei, glattrasierte Jünglinge ihre Phaëtons. Ein europäischer Galawagen trägt einen dicken Inder aus Madras und in offenen Equipagen sieht man weißgekleidete Kinder. Junge Birmanen lauschen andächtig der armseligen Blechmusik, die sie weit schöner finden als den Sonnenuntergang, der ihnen nichts Neues ist. Mir aber brennen seine Farben tief in die Seele, alle Fibern des Körpers erzittern im Rausch dieser Stimmung des Orients, keinerlei Sehnsucht fliegt mehr heim nach der Kälte und Finsternis, nach Städten, die von Farbe nichts wissen und nach Menschen, die grauen Stein für das Weltzentrum halten. Und an die Novembernebel Europas denke ich mitleidsvoll, da ich abends bei Mondschein die Shwe-Dagon erschaue. Das dunkle Gold der kleinen Kapellen und Schreine frißt das auf sie fallende Licht und wird zum Rot des Rubins. Der hehren Fürstin hellgoldenes Kleid aber schimmert wie Schnee, von tausend Reflexen umzittert, wird ihr lichtes Gelb zu heiligem Weiß. Wie die Königsspitze sieht sie aus, hehr, überirdisch ragt sie dem Mond entgegen.

Und horch — sie singt ihm ein Lied! Was ist das für ein Klingen? Gibts wirklich Aeolsharfen, musiziert hier die Luft?

Nein, die silbernen Glöcklein sinds, die von den Ti's herabhängen, und deren zarte Stimmchen der Tageslärm überbrauste.

Jetzt läuten sie ihren frommen Gesang in die mondstille Nacht, hell und leise, hinreißend und betörend, und es ist, als wenn ein Engelschor die leuchtende Göttin umschwebte und die Zünglein verklärt zu ihrem Lob sich regten. Unvergeßliches Bild: Shwe-Dagon, im Mondlicht, umzittert vom Glöckchengetön — — —

(Fortsetzung folgt.)

Die Rede vom Krieg

(Sangama Sutta des Samyutta Nikaya)

Zu einer Zeit, als der Erhabene im Jetavanakloster in der Stadt Savatti weilte, marschierte der König Ajasatta von Magadha an der Spitze seines großen viergeteilten Heeres (Caturangini) bestehend aus Elephanten mit Mannschaft, Berittenen zu Pferde, Bewaffneten auf Wagen und Fußvolk, gegen den König Kosala Pasenadi von Kasi. Als dies der König Kosala Pasenadi gehört hatte, sammelte auch er ein mächtiges Heer und begab sich damit auf den Marsch, den Feind zu treffen. In der großen Schlacht aber, die sich entspann, wurde König Pasenadi geschlagen und kehrte entehrt und niedergeschlagen in seine Heimat zurück.

Als die Mönche diese Botschaft vernommen hatten, begaben sie sich zum Erhabenen und erzählten ihm, was sich zugetragen. Der Erleuchtete aber belehrte sie folgendermaßen: „Ihr Mönche," sagte er, „König Ajasatta hatte schlechte Freunde und ließ sich durch üble Ratgeber beeinflussen. König Pasenadi Kosala dagegen hat gute Freunde und gibt seinen guten Ratgebern Gehör. Nun freilich lebt der geschlagene König Kosala enttäuscht und in Sorgen.

Japan veran pasavathi — dukkan sethi parajitho
Upasantho sukhan sethi — hitva jaya parajayan.

Durch den Krieg schafft der Sieger sich Feinde und der Geschlagene wartet auf eine Gelegenheit der Rache in der Zukunft, beide aber sind unbefriedigt und sorgenvoll. Der nur allein, der nimmer gewann, noch je geschlagen wurde, und verachtet Ruhm und Hochmut (mâna) und die Sucht nach Besitz (tanha), ist zufrieden und glücklich für immer.

Nach der Übersetzung des Anagarika Dharmapala deutsch von L. A.

Trommelfeuer

(Cagnicourt 1916.)

Glutrot fluten die Wolken, blutrot schäumet der Himmel,
Loderndes Feuer zuckt im Takt der Minuten,
Donnergrollen wühlt in der Luft und knallende Schläge
Strecken mit eiserner Faust die Zeit ins Grab.

Zitternd schwanken die Häuser, Steine heulen im Fallen
Rote Ziegel sterben röchelnd am Boden,
Auf den Tischen wanken und rücken furchtsam wie Espen
Gläser und Teller und Messer, beben und wimmern.

Unsere Lippen erblassen, blau und kalt wird das Antlitz,
Kaum daß die Muskeln dem Nerv noch gehorchen.
Vor dem Tore scharren und schlagen keuchend die Pferde,
Zerren am Riemen und werfen die Köpfe rückwärts.

In dem blassen Würgen, das Stunden, Minuten zerschmettert,
Das was war und was ist und was wird zernichtet,
Liegt ein rohes, gellendes Urbekenntnis des Leidens,
Todesschrei an der Wiege des Augenblicks.

Was da bleibt ist Leiden, was erscheint ist Vergehen,
Grollen, Donnern, Schreien, Brennen und Blitzen,
Wirr hinstarrende Augen, geweitet, schwarz wie ein Torweg,
Dumpf und glanzlos, drin das Licht gestorben.

Augen die nicht mehr sehen, denen das Feuer erloschen,
Deren Leben nach innen gewendet, verglommen;
Deren Spiegel von den Dingen abgewendet
In sich selbst den ruhenden Pol belichtet.

Leben, des Sehnsucht geschwunden, das kein Land mehr sucht,
Keine Flucht auf liebliche Sonnenfelder,
Kein Erwachen auf grüner Au und Friedenspalmen.
Allhin streckt ja den Arm die Vergänglichkeit!

Ewige Ruhe sucht es, reine Lautlosigkeiten
Frei von aller Erscheinung, von sich selbst frei,
Sein nicht, Nichtsein nicht, kein Etwas, kein Nichts,
Nur ein Erlöschen des Ich und der Welt: Nibbanam.

Wolfgang Bohn.

Das große Erkennen

Mein Leben hab ich vor mir ausgebreitet,
Und wie es forschend nun der Fuß durchschreitet,
Prall ich zurück und will den Blick verhüllen,
Um das Entsetzen, um die Furcht zu stillen — — —
Denn aus der Tage Gliederkette steigen
Gestalten auf in buntbewegtem Reigen;
Sie dringen in mich ein wie strenge Mahnung
Und wecken des Bewußtseins bange Ahnung:
Leben ist Leiden! — — — — — O entsetzlich Klingen! — — —
Ich flieh zurück und möchte niederringen,
Was sich dem Geist erkennend offenbarte. —
Doch wie ich meine Sinne auch verwahrte,
Die Blicke mir verhüllte; es frißt weiter
In der Erkenntnis und wird mein Begleiter,
Es will sich nackt und klar vor mir entkleiden:
Leben ist Leiden; löse dich vom Leiden! —

Seit ich den wahren Sinn des Lebens kenne,
Das neu sich bildet jeden Augenblick,
Ist alles eitel, was bisher ich tat.
Nichts bleibt als das Bewußtsein mir zurück,
Daß alles Leiden war, von mir gewollt,
Was ich versuchte, kämpfend zu erreichen. —
Nun siegt die Wahrheit — — — und ich stehe nackt,
Entwaffnet, schutzberaubt von ihren Streichen.
Nur wenn ich der Erkenntnis mich vermähle,
Verliere ich, womit ich noch mich quäle
Und meine Tage ohne Wert belaste.
Wenn ich im Schatten des Bewußtseins raste,
Daß alles, was im Wirbel um mich kreist,
Sich letzten Endes nur als Trug erweist,
Find ich den Weg zu meiner eignen Klarheit,
Zum Sinne meines Lebens und der Wahrheit.

Weltentrückt

Oft mitten im Werk, in des Lebens Streit
Ist mir, als wär' ich unendlich weit,
Weit draußen im Weltenraume,
Umleuchtet von strahlendem Sonnenlicht
Das hemmend kein Schattendunkel bricht.
Wie aus leichtem, flockigem Schaume,
Zieh'n in der Ferne Wölkchen dahin;
Es schweigt die Leere, in der ich bin,
Und wiegt mich in lieblichem Traume. —

Meditation

Von den Bergen sah ich einst
Abendlich die Sonne sinken
Und des Tages Stundenlauf
In der Dämmerung ertrinken.
Fernab quollen langsam auf
Grauen Nebels schwere Wogen,
Die wie eine Wasserflut
Über alle Lande zogen;
Und es starb der helle Tag. —

Damals hätt' ich wandern mögen
Dorthin, wo das Licht entschwand,
Wo aus unergründ'gen Tiefen
Wogend stieg die Nebelwand. —
Hin zu dem Geheimnisvollen
Trieb es mich mit aller Macht.
Wie ich ging, da hat es höhnisch
Hinter mir des Wegs gelacht:
Wandre! Nimmer kommst Du hin. —

Von den Bergen sah ich einst,
Wie die dunkle Nacht enteilte,
Wie der Dämm'rung Schleiermeer
Sich im Morgenrot zerteilte,
Wie der Sonne Strahlenglanz
Rosig alle Himmel hauchte
Und das tauerfrischte Land
In ein Meer von Farbe tauchte. —
Langsam, langsam ward es Tag! —

Gehen wollt' ich in die Weite
Damals, wo das Licht entstand,
Wo in hellem Morgenscheine
Teilte sich des Nebels Wand. —
Hin zu dem Geheimnisvollen
Trieb es mich mit aller Macht. —
Wie ich ging, da hat es höhnisch
Hinter mir des Wegs gelacht:
Wand're! Nimmer kommst du hin. —

Auf den Bergen steh' ich gern,
Wenn des Tages Schimmer schwindet,
Wenn der Morgenröte Strahl
Weckend neues Leben kündet —
Sinnend blick ich in die Flut
Jener Abenddämmerwogen.
Sinnend bad' ich mich im Licht,
Wenn der Morgen kommt gezogen,
Und erkennend seh' ich heut:

Bin ich deshalb nur ein Mensch,
Irrend auf der schönen Erde,
Daß ich, weit noch von dem Ziel
Sterbend, ihr vereinigt werde? —
Nein! — Zum Ursprung allen Seins,
Zu der Wahrheit Quellen dringen,
Muß mir einst bei rechtem Fleiß
Durch mein Wirken doch gelingen —
Und vollendet ist das Tun! —

(3 Gedichte aus der Folge:
„Zum andern Ufer" von W. T.)

Mitteilungen des Bundes für buddhistisches Leben

Zistig-Abend. Am 26. Februar las Herr Karl Zistig vom Frankfurter Neuen Theater auf Veranlassung unserer Gesellschaft im Steinickesaal zu München nachstehende Dichtungen und Reden vor: 1. Aus dem Dhammapada. 2. Hymnen des Rigveda X, 129, Hymnen des Rigveda X, 121. 3. Aus der Brihad-Aranyaká-Upanishad. 4. Die Predigt von Benares (Mahâvagga). 5. Aus den Liedern der Mönche und Nonnen (Theragatha und Therigata). 6. Die letzten Tage Gotamo Buddhos (Mahaparinibbanasuttam). 7. Vom Lohn der Asketenschaft (Dighanikâyo).

Herr Zistig trug mit viel Innerlichkeit und ohne jedes Pathos vor, sodaß das Publikum von der gebotenen seltenen, weltabgekehrten Kunst und besonders von den mächtigen Lehrreden des Buddha sichtlich ergriffen war. U. a. berichteten die „Münchener Neuesten Nachrichten" über diesen Abend: Vortragsabend. Eine Veranstaltung stark werbenden Charakters im Sinne des in München seit einiger Zeit bestehenden „Bundes für buddhistisches Leben" war der Vortrag vedischer und buddhistischer Dichtungen von Karl Zistig vom Neuen Theater in Frankfurt a. M. Der Vortragende hatte sich eine Sprechweise zurecht gelegt, mit der das Religiöse der Dichtung betont und erhoben wurde. Er ließ seine Stimme psalmodierend klingen, so war alles gewissermaßen musikalisch moduliert, Sâman, Hymne, Gebet, Predigt. Der Stimmungsgehalt der Dichtungen ward sichtbar, sichtbar auch Asketenstrenge und Sehertum. Die Bedeutung dieser Dichtungen der Weisheit und Göttlichkeit liegt im Religiösen und aller Bewegung, die davon ausgeht, so uralte Quelle der Dichtung und jeder Technik diese Literatur auch ist. Manche Schönheit lyrischer Naturbetrachtung kam auch dem Nichteingeweihten nahe, aber der „Pfad der Lehre" ist steil und mühsam zu wandeln, und nur im engen Kreise der Jünger wird man tiefer eindringen in die Schöpfungs- und Götterhymnen des Rigveda, in die Liturgie, in die heiligen Texte, die von Lehre und Leben des Erhabenen handeln.

Gründungsabend der Hauptortsgruppe München des B. f. b. L. Der von uns am 11. März abends 7½ veranstaltete Buddhistische Vortragsabend hatte zahlreiche Interessenten angelockt, so daß der große Steinickesaal bis auf den letzten Stehplatz überfüllt war. Einleitend sprach Dr. Hans Taub über „Buddhismus als Weltanschauung" und schilderte in beredten Worten, wie durch die fünf schrecklichen Kriegsjahre und die nachfolgende Revolution für jeden Denkenden und Sehenden der klägliche Zusammenbruch der sogenannten europäischen Kultur offenbar geworden sei. Er wies darauf hin,

daß man ohne geistige und religiöse Anleihe vom Osten her kaum an einen ideellen Aufbau denken könne. Sei doch Indien in Wirklichkeit nicht nur unsere geistige Geburtsstätte, sondern auch unsere wahre Heimat. Dr. Taub führte weiter aus, daß nicht nur Schopenhauer echt indischen und buddhistischen Geist besessen habe, sondern daß auch Kants Lehre indischem Denken verwandt sei. Nicht nur die Mystik eines Ekkehard, Tauler, Suso u. a. weise große Ähnlichkeit mit der Lehre Buddhas auf, sondern auch die reine, unverfälschte Religion Christi atme oft denselben milden und liebevollen Geist wie der Buddhismus. Der Redner forderte zum Schlusse die Anwesenden zu einer näheren Beschäftigung mit der Lehre Buddhas auf, die das Leben jedes einzelnen nur vertiefen und bereichern könne.

Hatte Dr. Taub über den Buddhismus gesprochen, so führte Herr Forster-Larrinaga von den Münchener Kammerspielen, der für den verhinderten Herrn Zistig liebenswürdigerweise eingesprungen war, durch seinen Vortrag trefflich gewählter Lieder aus der Sammlung Theragatha und Therigata (Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhos, übersetzt von Karl Eugen Neumann), sowie durch Vorlesung der unter dem Namen „das Haarsträuben" berühmten Lehrrede Buddhas die Zuhörer mitten in buddhistische Gedankengänge hinein.

Zum Schlusse sprach Ludwig Ankenbrand-Stuttgart über die „Welt des Buddha." An Hand von 60 prachtvollen Lichtbildern führte er die gespannt lauschenden Zuhörer durch die Länder und heiligen Stätten, die die Lehre des Königssohnes aus dem Sákyerstamm auf ihrem Siegeszuge durch Asien erobert hatte. Ausgehend von Benares, wo der Erhabene das „Rad des Gesetzes" zum ersten Male in Bewegung gesetzt, und vom heiligen Bobaum in Anaradapúra, unter dem er die große Erleuchtung gewonnen, zog Bild an Bild vorüber; so manche der uns vertrauten Plätze und Denkmäler stiegen vor unseren Augen und Sinnen auf: Benares, der heilige Bobaum, Shwe Dagon, Kandy, Dodanduwa mit der von Herrn Bergier dem Bhikkhu Nyanatiloka geschenkten Insel Polgasduwa und so vieles andere. In packendem Vortrag begleitete der Redner die Bilder und erzählte von dem Leben und der Lehre Buddhas, von seinen großen Jüngern, von König Asoka, der in seinem ganzen großen Reiche den Buddhismus eingeführt und in zahlreichen mächtigen Felsenedikten die Hauptlehren desselben verewigt hat. Nur ein kurzer, flüchtiger Ausflug führte in das Reich des Mahayana-Buddhismus, nach Korea, Tibet, Japan. Besonderes Interesse schienen die Zuhörer für die einzigartigen Kunstbauten, Tempel und Pagoden zu haben jeder ahnte, daß in diesen ehrwürdigen Stätten buddhistische Kunst eine Schönheit offenbart hatte, wie sie kaum jemals wieder erreicht worden ist.

Anschließend an diese drei Vorträge fand die Gründung der Hauptortsgruppe München des „Bundes für buddhistisches Leben" statt. Wegen der schon vorgeschrittenen Zeit hatten die in entfernteren Stadtteilen wohnenden und auswärtigen Mitglieder nicht mehr beiwohnen können. Liebenswürdiger-

weise stellte Herr Dr. W. aus Weimar, der mit zwei Herren zum Gründungsabend nach München gekommen war, seine prachtvolle japanische Buddhastatue auf. Zum Vorsitzenden der Münchener Gruppe wurde unser Schriftführer, Herr F. J. Bauer gewählt. Über die in jeder Woche einmal stattfindenden Zusammenkünfte werden die Münchener Mitglieder benachrichtigt werden.

Ortsgruppe Lemberg. In Lemberg (Polen) wurde eine Ortsgruppe unserer Gesellschaft gegründet. Vorsitzender ist Herr Ingenieur Oswald Wandel in Lemberg, Bartosza Itowackigasse 20, von welchem Interessenten nähere Auskunft erhalten.

In **Schlesien** sind einige Mitglieder damit beschäftigt, durch Zeitungsinserate und umfangreiche Propagandatätigkeit den Boden für eine schlesische Ortsgruppe vorzubereiten.

Die Gründung von Ortsgruppen in Berlin und Hamburg ist von uns ins Auge gefaßt. Wir bitten nochmals alle Mitglieder in diesen beiden Städten und in deren weiterer Umgebung in tatkräftiger Weise uns dabei zu unterstützen und sich mit Vorschlägen an uns zu wenden. Unser Geschäftsleiter ist durch die Arbeiten für den B. f. b. L. sowie für die Zeitschrift zu sehr gebunden, um, wie früher beabsichtigt, persönlich nach Berlin und Hamburg zur Vorbereitung und Gründung der Ortsgruppen reisen zu können, ganz abgesehen von den heute beinahe unerschwinglichen Kosten für Reise und Aufenthalt. Wir stehen mit einzelnen Herren im lebhaften Gedankenaustausch über die Angelegenheit, und hoffen in einer der nächsten Nummern ein greifbares Resultat mitteilen zu können.

Dänemark. Ein außerordentlich tätiges Mitglied, Oberarzt Dr. M., hat für uns in großzügiger Weise in den sechs angesehensten dänischen Zeitungen ein umfangreiches Inserat über den B. f. b. L. und unsere Zeitschrift veröffentlicht, woraufhin nicht nur zahlreiche Anfragen einliefen, sondern auch eine größere Anzahl Mitgliedsanmeldungen und Zeitschriftbestellungen bei uns erfolgten.

Übriges Ausland. Auch in dem übrigen Skandinavien, in Holland, Italien, in der Schweiz, ganz besonders aber in Österreich und den früher zu Österreich gehörenden Ländern gewinnt unsere Bewegung immer mehr Boden; die Beziehungen zwischen uns und unseren ausländischen Brüdern fangen an, immer herzlicher und ausgedehnter zu werden. Wir richten heute an sie alle die Bitte, ihren Beitrag nicht nach deutscher Valuta, also mit Mk. 15.— oder für die Zeitschrift Mk. 12.— zu bezahlen, da diese Beträge ja nur knapp z. B. einem Franc oder einer Krone entsprechen würden. Der Leipziger Börsenverein deutscher Buchhändler, von dem auch unser Verlag abhängig ist, hat strenge Vorschriften bezüglich der Valutazuschläge für das gesamte Ausland außer Deutschösterreich erlassen, an die wir natürlich auch gebunden sind. Diese Zuschläge sind von jedem Buchhändler im Ausland zu erfahren und werden in Zukunft jedem neu angemeldeten Mitglied durch unsere Gesellschaft mitgeteilt werden. Wir bitten unsere verehrlichen Freunde

und Mitglieder im Ausland herzlichst, nachdem sie gerade jetzt durch günstige Umstände in der Lage sind, unsere Arbeiten und Bestrebungen für die erhabene Sache des Buddhismus ohne große Opfer unterstützen zu können, dies nach Kräften zu tun. Sie fördern hierdurch auch insbesondere das edle Werk der Annäherung und Verbrüderung zwischen den Völkern.

England und die buddhistischen Länder Asiens. Auch mit unseren früheren englischen Freunden und denen in Siam, Birma, Ceylon etc. knüpfen sich die früheren herzlichen Beziehungen langsam nach und nach wieder an. Von verschiedensten Seiten wurde uns Unterstützung und Mitarbeit zugesagt, die regelmäßige Zusendung von Manuskripten, Zeitschriften, Büchern in Aussicht gestellt. Vor einigen Tagen erhielten wir auch von unserem Ehrenvorsitzenden Bhikkhu Silacara nach über 5-jähriger Pause wieder den ersten ausführlichen Brief mit zwei Beiträgen für unsere Zeitschrift. Er drückt uns seine lebhafte Freude aus, wieder mit uns in Verbindung zu sein und uns so tätig für die erhabene Sache zu sehn. Wir danken hiermit nochmals allen, die im fernen Osten brüderlich unserer gedenken und grüßen sie herzlichst.

Bhikkhu Nyanatiloka, unser verehrter Freund, ist mit Bhikkhu Vappo wieder nach Asien abgereist; nähere Mitteilung später.

Ingenieur R. A. Bergier aus Lausanne, unser altes, treues Mitglied, einer der verdienstvollsten abendländischen Buddhisten, ist am 4. Februar dieses Jahres gestorben. Bekanntlich hat Herr Bergier im Jahre 1910 für seinen deutschen Lehrer und Freund, Bhikkhu Nyanatiloka, in Lausanne den Caritas Viharo erbaut und später für denselben die Insel Polgasduwa bei Dodanduwa (Ceylon) käuflich erworben und Bhante Nyanatiloka zum Geschenk gemacht. Wir werden Herrn Bergier ein treues Angedenken bewahren.

Der Buddhistische Weltspiegel. Wir haben keinerlei Grund uns durch irgendwelche Angriffe dieser Zeitschrift von unseren Prinzipien und von unserem Standpunkt buddhistischer Toleranz abdrängen zu lassen, und überlassen dem Weltspiegel gerne das Vergnügen, zum ersten Mal seit dem Erscheinen deutscher buddhistischer Zeitschriften eine derart gehässige und unvornehme Tonart und Polemik in die buddhistische Bewegung hineingetragen zu haben. Es liegt uns ferne, ihm auf dies Gebiet zu folgen, wir versagen uns auch ein sachliches Eingehen auf seine Anwürfe; denn wir wissen, daß mit Buddhisten, die als den Kern der Buddhalehre ein „ewiges, beharrendes Ich jenseits der Welt“ als unser wahres Wesen verkünden, nicht zu rechten ist. Wir überlassen ruhig jedem Denkenden die Wahl und die Entscheidung zwischen den beiden Zeitschriften und ihren buddhistischen Anschauungen. Mögen alle diejenigen, bei denen noch soviel „Ich“ Sucht und Lebensdurst vorliegt, daß sie als endgültige Erlösung ihr wahres Wesen sich nur als ewig in höchster Transcendenz jenseits der Welt vorstellen können, im modernen Atta — und Transcendental — Buddhismus des Weltspiegels ihr

Heil suchen und finden. Da es in Deutschland unendlich mehr Spiritisten, Theosophen, Pantheisten und transcendent veranlagte buddhistische Interessenten gibt als Versteher des reinen, unverfälschten Pali-Buddhismus, so wird naturgemäß die größere Mehrzahl bei denen um den Weltspiegel sein, zumal diesen noch außer den sechs Sinnesorganen, durch die wir nach dem Buddha allein mit der Welt in Kontakt treten können, ein siebenter Sinn gegeben zu sein scheint, um positiv aussagen zu können, daß „unser wahres Wesen ewig jenseits der Welt" sei. Was der Buddha in größerer Bescheidenheit bekanntlich niemals und nirgends gesagt hat. Aber man läßt ihn auf Seite 269 im Weltspiegel sogar von sich selbst künden: „Er ruht in seines Selbstes eigener Herrlichkeit."

Wer den Meister wirklich verstanden hat, wer die drei Grundbegriffe des Buddhismus, dukkha, anicca und anatta tiefinnerlich erfaßt und erlebt hat, wer die ganze Leidensfülle alles Bestehenden an sich selbst und durch seine Fähigkeit zum Mit-Leiden auch an allen andern Lebewesen täglich neu erfährt, den drängt es wahrlich nicht nach Leben, auch nicht nach dem Leben seines „wahren Wesens jenseits der Welt in ewiger höchster Seligkeit". Ihn drängt es nur nach Erlösung aus dieser Welt des Leidens, der Qual, des Wahnes, nach Nirwana, dem Ende seines Samsara. Was Nirwana ist, weiß er nicht, er sucht es auch nicht zu ergründen; genug, daß er weiß, daß es ihm endgültige, restlose Erlösung seiner Qualen und Leiden verheißt. Dem auf dem Pfade Fortgeschrittenen sagt seine Intuition, daß alles Sprechen über das Nirwana eitel ist und daß er unermüdlich bestrebt sein muß, ihm immer näher zu kommen. Nur derjenige, der dicht davor angelangt ist, wird wissen, was Nirwana bedeutet. Wir anderen wollen uns bemühen, trotz den liebenswürdigen Anrempelungen des Weltspiegels die fünf Sila (Ratschläge) getreulich zu befolgen. Lebten alle Menschen dieselben, würde die ganze Welt reicher und besser und das meiste Elend und Leiden daraus verschwunden sein.

Unsere Ziele und Absichten, die u. a. die Gründung von Ortsgruppen in den Großstädten Deutschlands und wichtigen Gebieten des Auslands, die Ankündigung unseres Bundes sowie der Zeitschrift in den hauptsächlichen Zeitungen und Zeitschriften des In- und Auslandes, die Abhaltung von Vorträgen, die rasche Herausgabe weiterer Bände unserer Taschenbibliothek und noch manches andere erstrebten, stoßen leider infolge der sich sprunghaft steigernden Preise auf wachsende und ganz unvorhergesehene Schwierigkeiten. So entfielen z. B. auf die Kasse des B. f. b. L. über Mk. 1000.— Defizit für die beiden Vortragsabende in München, trotzdem sie außerordentlich gut besucht und die Eintrittspreise hoch bemessen waren. Die Ausgaben für Saalmiete, Beleuchtung, Inserate, Plakatierung, Honorare, Reisen etc. für solche Abende sind heute derartig hohe, daß man leider nur mit größter Vorsicht diese für den Buddhismus vorzüglich werbenden Veranstaltungen unternehmen kann.

Probeweise gaben wir in drei Leipziger Zeitungen ein Inserat, betreffend unsere Gesellschaft und Zeitschrift auf; dasselbe hatte überraschenden Erfolg, über 200 Anfragen und Briefe liefen bei unserer Geschäftsstelle ein, aber... Inseratenunkosten ungefähr 600 Mark. Leider kann man also vorläufig diese kostspielige Propaganda in den heutigen Zeiten auch nicht weiter fortsetzen. Die Ausgaben für die Zeitschrift sind solch ungeheure, — dazu tritt ab 1. April durch den neuen Buchdruckertarif noch eine bedeutende Erhöhung ein — und betragen z. B. für das Jahr 1920 einschließlich Honorare, Gehälter etc. über 30000 Mark, sodaß wir alle Kräfte und Mittel hiefür anspannen müssen. Wir hatten erwartet, daß bei der heutigen Wertlosigkeit des Papiergeldes und besonders bei dem enormen Mehrwert der ausländischen Valuta unsere verehrlichen Mitglieder, denen ihre Verhältnisse es gestatten, bedeutend höhere Beiträge wie die festgesetzten zahlen würden. Wir müssen gestehen, daß wir enttäuscht sind, entrichten doch die meisten Mitglieder und seltsamerweise fast sämtliche ausländischen nur den normalen Beitrag von Mk. 15.—. Wir richten heute nochmals an unsere vermögenderen Freunde im Inland und ganz besonders im Ausland die herzliche Bitte, unsere gute Arbeit für die Ausbreitung der Lehre des Erhabenen mit allen Kräften zu unterstützen. Nur dann kann es uns möglich sein, unsere Ziele zu verwirklichen. Und es harrt noch so manches notwendige Vorhaben der Ausführung: so z. B. ist schon seit längerer Zeit Arnolds wundervolle Dichtung: „Die Leuchte Asiens" vergriffen. Welcher Freund und Anhänger des Buddhismus wird nicht mit größter Wehmut dies vernehmen, denn uns alle hat dieses herrliche Kunstwerk im Banne gehabt, und wie mancher von uns verdankt diesem Büchlein seine erste Bekanntschaft mit der Lehre! Aber der Verleger (Reclam) hat auf unsere mehrmalige Anfrage nach der Neuauflage geantwortet, daß er sie nur vornehmen könne, wenn wir ihm eine Mindestauflage von 2000 Exemplaren abnehmen. Und dabei kostet das Werkchen heute Mk. 2.— anstatt 40 Pfg. Friedenspreis. Aber ebenso unerträglich ist der Gedanke, daß diese vielleicht wichtigste buddhistische Dichtung, von der unser B. f. b. L. in den Jahren vor dem Weltkrieg viele Hunderte Exemplare gratis ausgab, nicht mehr zu haben ist. Werden uns genügend Geldmittel zur Verfügung gestellt, so übernehmen wir gerne die 2000 Exemplare der Neuauflage, da uns der Verleger entgegenkommend einen sehr hohen Rabatt gewähren will.

Wir haben schon in Heft 1 und 2 dieser Zeitschrift ausgeführt, daß unsere Arbeiten rüstig voranschreiten und überall auf Verständnis stoßen, und daß dank der Opferwilligkeit einiger Mitglieder die Einnahmen recht gute waren; aber sie genügen leider nicht, um unter den heutigen Verhältnissen die wichtigsten und notwendigsten Propagandaarbeiten durchführen zu können. Wir gestatten uns daher unseren Freunden folgende Bitte ans Herz zu legen: Es mögen sich in jeder größeren Stadt oder in einem bestimmten Bezirk unsere Mitglieder und andere Freunde des Buddhismus zusammentun und gemeinsam in den wesentlichsten Zeitungen und Zeit-

schriften dieses Rayons auf ihre Kosten Inserate über unsere Gesellschaft und Zeitschrift aufgeben. Es werden sich dann sicherlich immer Interessenten melden, sodaß die Gründung einer Ortsgruppe in die Wege geleitet werden kann. Wir stehen mit größter Bereitwilligkeit mit jeder Hilfe und mit Ratschlägen zur Verfügung und erwarten gerne Vorschläge von Persönlichkeiten, welche an dem Werke mitarbeiten wollen. Wem eine finanzielle Unterstützung nicht möglich ist, stehe deswegen nicht beiseite sondern helfe uns dadurch, daß er unsere Werbetätigkeit so unterstützt; denn nur durch eine ausgedehnte, überallhin dringende Propagandaarbeit kann es ermöglicht werden, die wesentlichste Bestrebung unseres Bundes in die Praxis umzusetzen, nämlich alle diejenigen herauszufinden, die für die Aufnahme der Lehre befähigt sind.

Professor Hermann Oldenberg gestorben. Soeben vor Redaktionsschluß wird uns von dem Sohne des Verstorbenen mitgeteilt, daß sein Vater am 18. März nach kurzer Krankheit entschlafen sei. Wir werden in der nächsten Nummer einen ausführlichen Nachruf auf den berühmten, um den Buddhismus hochverdienten Göttinger Gelehrten bringen. O. S.

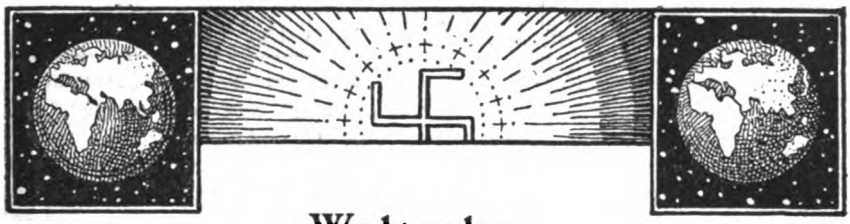
*

Jagd und Krieg. (Dsanglun oder der Weise und der Thor. Aus dem Tibetanischen übersetzt von Prof. Schmidt, Petersburg, 1845. IV, I E. S.123.:)

Der Gelong fragte weiter: „Wer war der Mensch, den viele Menschengestalten umzingelten und mit Pfeilen durchbohrten, davon sein Körper ganz in Flammen stand?“ Der Sohn des Maudgal antwortete: „Es war ein Jäger, der auf der Jagd viel Wild getötet hat und nun solche Qualen an sich selbst erdulden muß. Wenn dieser später das Leben wechselt, wird er in den großen Höllenregionen geboren werden, von wo es äußert schwer ist, erlöst zu werden.“

Ferner fragte der Gelong: „Wer aber war derjenige, der den hohen Berg hinab über Schwerter und scharfe Waffen bis zum Tode laufen mußte?“ Der Sohn des Maudgal erwiderte: „es war ein tapfrer Kriegsbeamter des Königs; er läuft nun über scharfe Waffen, über Schwerter, Spieße und Dreizacke. Darnach wenn er das Leben wechselt, wird er in den großen Höllenregionen lange Zeit hindurch Qualen erdulden müssen.“ (W. B.)

*



Weltschau

Leopold von Schroeder gestorben. Der treffliche Übersetzer des „Dhammapadam“ ist am 7. Februar im Alter von 68 Jahren verschieden. „Seine bekannten Vorlesungen über „Indiens Literatur und Kultur in historischer Entwicklung“ (1887) sind“, so schreibt das „Buchhändler-Börsenblatt“ (Leipzig 12. 2.) „seit langer Zeit vergriffen und gesucht. Seine „Reden und Aufsätze, vornehmlich über Indiens Literatur und Kultur“ erschienen 1913. Die Kenntnis des Buddhismus hat Sch. durch eine mustergültige Übersetzung des „Dhammapadam“, der wichtigsten zum buddhistischen Kanon gehörigen Spruchsammlung, gefördert. Mit den Anfängen des indischen Dramas beschäftigt sich seine tiefgründige Arbeit „Mysterium und Mimus im Rigveda“ (1908). Seine Bühnenbearbeitungen von Kalidasas „Sakuntala“ und anderen indischen Dramen sind von hohem ästhetischen und theatergeschichtlichem Interesse. Von der letzten großen auf drei Bände berechneten Arbeit des Gelehrten, der unlängst noch durch den Titel eines theologischen Ehrendoktors ausgezeichnet wurde, seiner „Arischen Religion“, liegen die beiden ersten Bände (1914 und 1916) vor.“ —

Joseph Stolzing gibt uns in einem in der Berliner „Post“ und im „Deutschen Courier“ erschienenen Artikel ein getreues Lebensbild Schroeders, dem wir nur einige Sätze entnehmen wollen. Er schreibt dort u. a.: „Wieder ist einer der großen deutschen Indologen dahingeschieden: Nach Paul Deußen der am 12. Dezember 1851 in Dorpat geborene Leopold von Schroeder . . . In der Hauptsache war es die aroindische Welt, in die sich L. v. Schroeder versenkte und die er unserem Verständnisse wesentlich näher rückte durch seine Übertragungen aus dem Sanskrit, das er meisterhaft beherrschte . . . . . Die eingehende Beschäftigung mit der aroindischen Weltanschauung, dem Brahmanismus und Buddhaismus, die vor reichlich hundert Jahren begann, und wobei englische und deutsche Gelehrte um die Palme rangen, bis die letzteren den Sieg davon trugen, wird unzweifelhaft für unser inneres Leben noch gute Früchte tragen, denn wir tauchen damit wieder in den Urgrund unseres arischen Wesens hinab und erhalten eine scharfe Waffe im Kampfe gegen jenen Materialismus, der auf unser Volk sittlich so verheerend einwirkte. . . . . Außer der „Baghavadgita“ (Eugen Diederichs, Jena) übersetzte Schroeder mehrere indische Dramen, wie die „Sakuntala“, „Prinz Zofe“, ferner gab er eine Sammlung indischer Lieder und Sprüche „Mangoblüten“

heraus; dann verdanken wir seiner Feder „Worte der Wahrheit", „Dhammapadam", eine zum buddhistischen Kanon gebürtige Spruchsammlung. 1900 erschien „Kathakam", „D. Samhita der Kathacakha" und noch manches andere. Sehr bedeutend sind auch seine Abhandlungen „Über die Poesie des indischen Mittelalters", „Das Mysterium und Mimus in Rigveda" und „Buddhismus und Christentum". Aber er war nicht nur einer unserer größten Indologen, sondern sein gestaltender und schaffender Geist umfaßte auch die ganze Welt, die sich an Wagner und Bayreuth knüpft. Sein Buch „Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth" ist unbedingt eine der tiefsinnigsten Betrachtungen, die über die Musikdramen Wagners geschrieben wurden. Als es sich darum handelte, das Aufführungsrecht des „Parsival" auch über 1913 hinaus ausschließlich Bayreuth zu erhalten, wie es sein Schöpfer unzweideutig verlangte, da stand Schroeder mit an der Spitze unserer Parsival-Schutzbewegung, und sein feuriges Gemüt war es auch, das der großen Jahrhundertfeier des Geburtstages Wagners an der Wiener Universität das Gepräge des Außerordentlichen gab. . . .

. . . Nun ist auch er, einer der besten und ältesten Freunde Houston Stewart Chamberlains, über den er einen ebenso liebevollen als in seiner Knappheit erschöpfenden Lebensumriß schrieb, von uns geschieden. . . .

Dr. V. A. Smith gestorben. Am 6. Februar starb zu Oxford Vincent Arthur Smith, C. I. E., D. Litt., I. C. S., geboren 1848 und erzogen im Trinity College zu Dublin, späterhin im englisch-indischen Dienst. Die Londoner „Times" bringen in ihrer Nummer vom 7. Februar einen ausführlichen Artikel über den verdienten Forscher, dem wir kurz das Folgende entnehmen. „Er schrieb u. a. Aufsätze über die Altertümer von Mathura; die Münzen der ersten Zeit der Guptaherrschaft; Griechisch-Römischer Einfluß auf die Zivilisation im alten Indien; die Geschichte und Siege Samundra Guptas; das Leben und die Edikte Asokas, des großen buddhistischen Kaisers. Er lieferte viele indische Beiträge zu den führenden orientalischen Blättern, englischen, indischen und deutschen, behandelnd die ersten Münzen, archäologische Reste und Gegenstände, alte Könige, Chronologie, und Alexanders Zug nach Indien." Eingehend wird dann seine 1904 erschienene „Indische Geschichte von 600 vor Christus bis zum Einfall der Mohammedaner" (Early History of India from 600 B. C. to the Muhammadan Conquest) geschildert. Fernerhin: „Smith schrieb die „Oxford Student's History of India", die 7 Auflagen erlebte, einen Katalog von Münzen im Indischen Museum zu Calcutta 1906 und eine „Oxford History of England for Indian Students" 1912. Auf dem Gebiete der Kunst erschien von ihm „History of Fine Art in India and Ceylon" 1911, eine wichtige und zusammenfassende Arbeit von allgemeiner Bedeutung . . . usw." — —

Vorträge. Christof Schrempf hielt in Stuttgart eine Vortragsreihe über die verschiedenen Weltanschauungen, wobei er einen Abend auch dem Buddhismus widmete. Das „Stuttgarter Neue Tagblatt" vom 4. März schreibt

darüber: „Schrempf setzte sich am Sonntag . . . mit dem Buddhismus auseinander. Wer die Grundvoraussetzung des positiven Christentums, nach der in dem zeitlichen Leben die endgültige Entscheidung über das ewige Leben falle, aufgegeben hat, nähert sich damit dem Buddhismus, nach dessen Grundanschauung sich dieses Leben als eine kurze Strecke Weges auf der langen Wanderung durch eine Reihe von Existenzen darstellt. Aber die Gründe, die Buddha für diesen richtigen Gedanken anführt, lehnt Schrempf ab. Was Schrempf zum Gedanken des ewigen Lebens drängt, ist das Verlangen nach Erkenntnis. Was den Menschen nicht sterben läßt, ist dieses fortdauernde Interesse an der Lebensaufgabe. Der Pessimist Buddha kennt die schlimmste Art von Leiden nicht. Worin besteht aber für B. die Lebensaufgabe? Daß man „die Tugend übe", um dadurch günstige Vorbedingungen für die nächste Existenz zu schaffen. Aber auch diese Auffassung entspricht nicht dem wirklichen Charakter des Lebens. Für B. gibt es im eigentlichen Sinn keine Erkenntnis. Denn die buddhistische Meditation besteht in einer immer stärker werdenden Entleerung des Bewußtseins, nicht in einer fortschreitenden Bereicherung des Geistes: die Meditation endet im absoluten Sichvergessen. Schrempf will aber nicht eine Entleerung des Lebens, sondern dessen Reichtum und Steigerung, und sei es auch um den Preis des Leidens. Denn gesteigertes Leben schafft gesteigertes Leiden. Mit dieser Bejahung des Leidens als einer Steigerung des Lebens schloß Schrempf seine interessanten Ausführungen . . .". — —

Dr. Karl Wolff hielt eine Vortragsreihe über „Die großen Dulder" in Dresden. Sein zweiter Vortrag galt dem Buddha und seiner Lehre. Die Dresdener Blätter bringen ausführliche Besprechungen. So schreibt der Dresdener „Anzeiger" u. a. in seiner Nummer vom 15. Februar: „Nicht durch philosophisches Denken, sondern durch reine Anschauung ist Buddha zu innerer Erleuchtung und Umwandlung gelangt; er besaß jene ethische Genialität, die aus einzelnen, aber mit der größten Intensität geschauten Fällen das zur Tat treibende Erlebnis gewinnt. Nicht persönliche Leiden und Prüfungen haben ihn zu einer vollkommen neuen Einstellung den menschlichen Dingen gegenüber gelangen lassen, sondern die intuitive Erkenntnis der Vergänglichkeit alles dessen, was nicht reines Ich, reines ewiges Sein ist. Um zu diesem Sein zu gelangen, geht er den Weg der Versenkung und des stufenweisen Abstreifens alles irdischen Wahns. Er gründet keine Philosophie, arbeitet nicht mit den uns gewohnten Denkprozessen, sondern sucht die unmittelbare Anschauung zu einem Dauerzustand werden zu lassen, der dann instinktiv auf den Weg zur Erlösung führt. Dieser Weg ist allerdings nur aus der indischen Lehre von der Wiedergeburt zu verstehen, die den Tod als Umwandlung in ein neues Dasein auffaßt. Leben ist ein ewig leidenschaftlicher Durst, sich stetig aufs neue in den Irrwahn des Daseins zu verstricken, der mit dem Tode nicht gelöscht wird; das Eingehen in das Nirwana erst befreit von diesem quälenden Lebensleid. Nirwana

Auslöschen) ist aber keineswegs identisch mit dem Nichts; es bedeutet nur das Erlöschen der leidenbringenden Lebensflamme, das Hingelangen zu einem reinen, ewigen Sein, was dem Gesetz der Vergänglichkeit nicht mehr unterworfen ist. Denn tiefstes Leid quillt aus allem, was vergänglich ist, auch aus dem Glück, selbst aus dem Glückszustand der Götter, weil er kein Dauerzustand ist. Buddha lehrt die Erlösung des einzelnen, aus sich selbst heraus und lehnt alles Fragen nach Gott ab. Was bedeutet — so fragte der Redner zum Schluß — die Lehre Buddhas für uns heutige Menschen? Wer durch sie Erlösung finden will, muß unbedingt in sich Verwandtschaft mit der indischen Denkweise fühlen. Uns fällt heute die ungeheure Aufgabe zu, eine neue Kultur aufzubauen; Buddha jedoch stellt sich in unversöhnlichen Gegensatz zu aller Kultur; seine Lehre ist durchtränkt von Kulturmüdigkeit, ist der letzte Akt der sterbenden alten Kultur Indiens. In einer Zeit, wo sich wieder ein lebendiges gewaltiges Ringen um Gott offenbart, kann eine Lehre, die die Frage nach Gott völlig ablehnt, nicht fördernd sein. — ....

Siebzigster Geburtstag. Prof. Dr. Hermann Georg Jacobi, der berühmte Indologe und Sanskritist der Bonner Universität, feierte am 12. Februar seinen 70. Geburtstag. „Der Gelehrte," schreibt die „Vossische Zeitung", Berlin, „promovierte 1872 in Bonn mit einer lateinischen Abhandlung über den Ursprung der indischen Astrologie und unternahm dann nach einjährigem Aufenthalt in England, zu seiner weiteren Ausbildung eine Reise nach Britisch-Indien. Nach seiner Rückkehr habilitierte er sich 1875 in Bonn, wurde 1876 Professor in Münster, 1885 in Kiel und 1889, als Nachfolger Th. Aufrechts, Ordinarius für Sanskrit und vergleichende Sprachwissenschaft in Bonn. Sein bevorzugtes Arbeitsgebiet ist die Erforschung des Schrifttums der Jainas, jener weit verbreiteten, dem Buddhismus verwandten Sekte, deren älteste Literatur in einem eigenen Prakrit verfaßt ist, während sie sich später auch des Sanskrits bedienten. Nach mehreren Vorarbeiten veröffentlichte er „The Kalpasutra of Bhadrababa" mit Einleitung, Noten und einem Prakrit-Sanskrit-Glossar: die erste kritische Ausgabe eines Jaina-Textes in Prakrit. Die Aufklärungen, die Jacobi in seiner Einleitung über die Beziehungen zwischen Jainas und Buddhisten gab, verleihen seiner Publikation besonderen Wert. Hieran schlossen sich die nicht minder wichtige Ausgabe von „The Ayaramga sutra of the Cvetambara Jaina" (1882) und die „Ausgewählten Erzählungen in Maharashtri", die zur Einführung in das Studium des Prakrit bestimmt sind. Wertvoll ist auch Jacobis Übersetzung des Werkes des Holländers Kern über den Buddhismus und seine Geschichte in Indien. In seinem Buche „Das Ramayana, Geschichte und Inhalt" (1893), dem er später ein gleichartiges über das Mahabharata folgen ließ, hat Jacobi über das Alter der altindischen Religionspoesie und Heldendichtung Ansichten aufgestellt, die ihn in Gegensatz zu anderen Sanskritisten, namentlich zu seinem Lehrer Albr. Weber brachten. Auch seine, auf astronomische Berechnungen gestützte Annahme über das hohe Alter des Rigveda, das er in die Zeit von 4000 bis

2500 v. Chr. setzt, ist von anderen Forschern (Whitney, Oldenberg u. a.) bestritten worden. Auf dem Gebiete der vergleichenden Sprachforschung ist Jacobis Werk „Kompositum und Nebensatz; Studien über die indogermanische Sprachentwicklung" von vielseitig förderndem Einfluß gewesen. Im Winter 1913-14, kurz vor Ausbruch des Weltkrieges, unternahm J. eine zweite Reise nach Indien, um dort auf Einladung der Universität Kalkutta Vorträge in englischer Sprache über altindische Literatur zu halten."

* * *

Schriftsteller A. Hartmann, Dresden, hielt nachstehende vier öffentliche Vorträge über das Evangelium Buddhas in der Torwirtschaft, Dresden, Großer Garten, Lennéstraße: Freitag 6. Februar: Der Buddhismus als Religion der Freiheit. Freitag 13. Februar: Der Buddhismus als Religion der Gerechtigkeit. Freitag 20. Februar: Der Buddhismus als Religion der Liebe. Freitag 27. Februar: Der Buddhismus als Religion der Erkenntnis.

* * *

Volkshochschule Ratibor. Cand. phil. Kustos nimmt seine Tätigkeit an der Volkshochschule nunmehr wieder auf, und zwar findet die Vorlesung über Buddhismus statt. — Der Kursus für im Polnischen Fortgeschrittene beginnt Freitag um 7 Uhr im Zeichensaal des Realgymnasiums. Hörerkarten sind im Bureau zu haben, das jedoch nur noch von 5—6 Uhr wochentags geöffnet ist.

(Oberschles. Volkszeitung Ratibor, 19. II. 20.)

Die Indisierung Europas. Universitätsprofessor Ernst Bergmann wendet sich in einem Artikel „Die Indisierung Europas" im „Tag" (Berlin 12. Februar) gegen eine „Indisierung Deutschlands"! Er schreibt u. a.: „Gierig greift das Deutschland von 1920 nach dem Reisetagebuch des Philosophen Keyserling und wandert mit ihm im Geist durch die Teufelshallen von Madura und Benares, durch dieses ungeheure, bis zum Himalaja hin von Glocken klingende Land, das ein Deutscher so bald nicht in Wirklichkeit wieder betreten wird. Und nicht nur Deutschland, das ganze Abendland, angeblich im Begriff unterzugehen, lauscht den Schritten der östlichen Heilande.... Und von drüben gesehen? Jahrhundertelang ging der Strom der christlichen Missionare nach Indien, das Neue Testament zu verkünden. Der Erfolg war erschütternd gering. Nach der letzten Volkszählung im Jahre 1911 gab es in Indien von 315 Millionen Einwohnern 3,57 Millionen eingeborene Christen. . . .

. . . Der Ceylonese Ramanadhan veröffentlicht ein Buch: „The culture of the Soul among Western Nations". Er gibt der Christenheit darin den guten Rat, sich Lehrer aus Indien kommen zu lassen, um sich von ihnen in das Verständnis des Neuen Testaments einführen zu lassen. Der fromme Inder verehrt nämlich den Nazarener. Das Neue Testament ist ihm ein teures Buch. Ja, er ist von seiner Wahrheit überzeugt. Aber Europa versteht es falsch. Es hat das Evangelium dogmatisiert. Es hat den ewigen Christus mit dem Buchstaben totgeschlagen. Daher starb Christus kurz nach dem Mittelalter aus. Darum haben wir Heutigen kein lebendiges Christentum

mehr. Ramanadhan möchte Christus wieder auferwecken, wie schon Novalis wollte. Es gilt dort anzuknüpfen, wo die Gnostiker stehen geblieben waren. Er will das Neue Testament auslegen, d. h. bei ihm indisieren. Er kann das, denn er ist undogmatisch, freiphilosophisch wie alle Inder, ein wenig Synkretist. So deutet er den Karmagedanken, die Seelenwanderungslehre hinein, die es im Neuen Testament nicht gibt, wie Schomerus zeigt. Mir scheint diese Umdeutung unstatthaft, weil sie das Neue Testament um seine Eigenart bringt; ebenso unstatthaft wie der Versuch, dem Volk der Inder eine fertige Religion aufzuzwingen, die nicht bei ihm gewachsen ist, und die niemals dort gedeihen kann. Als hätten die Religionen kein Klima! Paßt denn der Buddhismus nach Europa? So wenig wie das Neue Testament nach Indien. . . . So wird alle indische Lehre Erlösungslehre, Lehre von den Mitteln und Wegen endgültiger Befreiung der Seele vom Leib. So am deutlichsten im achtgliedrigen Yogaweg, den Buddha übernimmt. Durch körperliche Übungen soll die Macht des Körpers über die Seele gebrochen werden. Gehe in die Einsamkeit und setze dich unter den heiligen Baum, damit die Welt nicht mehr an deiner Seele vorüberwandern kann. Setze dich nach den Regeln des Systems, damit der Körper recht und die Seele frei wird. Atme nach den Regeln des Systems ein und aus, ziehe die Sinnesorgane ein, wende sie gleichsam nach innen, weg von der Welt. Blende die Welt ab durch Beseitigung der Sinneswahrnehmung. Beginne dich zu versenken, indem du sprichst: „Om bhuh; om bhuvah; om svah; om mahad; om janah! om tapah; om satyam“ usw. . . . Wir Abendländer glauben nicht an die Seelenwanderung. Wir leben nur einmal. Und wir wollen möglichst lange leben, möglichst viel Welt ergreifen, materiell und geistig. Ein Blumendasein können wir nicht führen. Wir sind keine Vegetabilien wie der Inder. . . . . Aber nicht in ihrer Passivität, ihrer Willenlosigkeit, ihrem Sich-treiben-Lassen. Im Buddhismus ist diese Passivität am schlimmsten. Unter dem Tropengürtel, in Ceylon, Birma, wo der Buddhismus blüht — denn Indien selbst ist brahmanisch geblieben — wird der Mensch ganz Pflanze, Träumen, mitwachsende Welt. Entschluß ist dort Verhängnis, Zwecktätigkeit tötet. Kultur konnte nur in gemäßigten Breiten entstehen. Ihr Ursprung ist der Wille. Was also kann uns der Buddha frommen? Nur umgeformt wäre er bei uns möglich. Dann aber bleibt er nicht, was er ist. Er ist Feind der Kultur, Untergehenwollen, verblassende Abendsonne, Glück der letzten, feiernden Stunde. Wir aber sind das Morgenrot.

Wir glauben an die Welt und ihren Wert. Der Inder betrachtet die Weltschöpfung als ein kosmisches Unglück, als eine Art Fehl- oder Frühgeburt. Es hat einer herumdilettiert. Was er wollte, war gut. Die Idee der Welt ist vielleicht großartig. Aber zu früh öffnete sich der Schoß der Ewigen Mutter. Die Welt ist eine Entgleisung. Welch ein Abgrund von Pessimismus! Und Brahmann-Atman ist an die Materie gefesselt, zu der er so wenig paßt wie Feuer zum Wasser. Was für eine Verrücktheit! Was für ein Haß gegen die

Welt in der indischen Seele! Welt ist Leiden, Unwert, Fluch. Tat ist Verbrechen. Los vom Karma, der Tat. Aber wir sind machtlos, gefesselt. Unser Wollen ist Weltwollen, kein eigenes, freies, eben Karma. Wo ist da Erlösung?..."

Die unheimliche Buddha-Statue. Der Ausgabe vom 12. Februar des „Neuen Wiener Journals" entnehmen wir folgende Zeilen, die sicherlich manchen „Okkultisten" zum „Nachdenken" veranlassen dürften: „In der indischen Abteilung des Londoner Viktoria und Albert Museums befindet sich eine sieben Fuß hohe, aus Teakholz geschnitzte Buddhafigur, der nach der Behauptung der früheren Besitzerin, von der sie das Museum erworben, die Macht eines unheilbringenden Verhängnisses anhaftet. Seit sie die Dame, die Tochter eines Schiffskapitäns, im Haus hatte, machte sich allerlei unheimlicher Spuk in der Wohnung bemerkbar, und die Dinge waren allmählich so unerträglich geworden, daß sich die Besitzerin des greulichen Götterbildes um jeden Preis entledigen wollte. Ihr Vater hatte den Buddha im Jahre 1835 in Birma erstanden und segelte mit ihm nach England. Kurz vor der Ankunft in Liverpool brach auf dem Schiff Feuer aus, und die abergläubische Besatzung warf die unheimliche Figur über Bord. Das Schiff war dann, nachdem das Feuer gelöscht worden, glücklich in den Hafen eingelaufen. Drei Wochen später wurde der Buddha an der Küste von Wales aus dem Wasser gefischt und gelangte wieder in den Besitz des Kapitäns, der ihn nach seinem Tode der Tochter hinterließ. Von diesem Augenblick stand das Haus im Banne spukhafter Vorgänge, die unter den Bewohnern zum Anlaß dauernden Schreckens wurden. Nach Aussage der Dienerschaft erhob sich der Buddha allnächtlich von seinem Postament und schritt zum Hause hinaus und die im Hause der Dame verkehrenden Freunde behaupteten steif und fest, daß seine bösen Augen sie ständig verfolgten und daß er sich von Zeit zu Zeit zu bewegen scheine. Da auch ihre Kinder vor Grauen und Todesangst ihres Lebens nicht mehr froh wurden, sah sich die Dame schließlich genötigt, die fatale Figur dem Museum käuflich zu überlassen, wo sich besagter Buddha seither eines musterhaften Benehmens befleißigt."

Wissenschaft, Papierknappheit und Geldnot. „Die Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen" in Berlin, eine hochangesehene Zeitschrift, die seit zwei Jahrzehnten jährlich einmal in drei Abteilungen — „Ostasiatische Studien", „Westasiatische Studien", „Afrikanische Studien" — erschien und in der die hervorragendsten Lehrer des Seminars und viele andere Orientalisten die Ergebnisse ihrer Forschungen veröffentlichten, können, wie der Herausgeber Prof. Dr. Sachau mitteilt, infolge der hohen Kosten für Papier und Drucklegung nicht weiter erscheinen. Bei günstigerer Finanzlage sollen sie wieder herauskommen." (Vossische Ztg., 3. März.) — Die „Schlesische Zeitung" (Breslau, 7. Februar) berichtet: „Deutsche Museen veräußern jetzt, wo die Kauflust auf dem Kunstmarkte immer noch ungewöhnlich groß ist und jede Versteigerung klingenden Gewinn verspricht, ihre Dubletten, um Raum und nicht zuletzt Mittel zu schaffen, da die eigenen

nicht groß genug sind und Mäcene naturgemäß immer seltener werden. Auf die Versteigerung von Porzellanen und Waffen aus den Dresdener Sammlungen und dem freihändigen Verkauf von magazinierten Bildern der Kunsthalle in Hamburg folgt jetzt — vom 16. bis 18. März — bei Lepke in Berlin die Auktion von Dubletten ostasiatischer Kunst aus den staatlichen Museen in Berlin, d. h. dem Kunstgewerbe-Museum und der Abteilung für ostasiatische Kunst. Der Versteigerungs-Katalog zählt 1144 Nummern auf, von Gemälden nur eine kleine Zahl, aber chinesische und japanische in einer Qualität, wie sie zum ersten Male auf einer Versteigerung in Deutschland erscheinen."

Die Eröffnung des staatlichen Asiatischen Museums in Dahlem steht trotz aller Schwierigkeiten bevor — freilich bei der allgemeinen Not der Zeit nicht so, wie seinerzeit geplant. Immerhin ist gerade die indische Abteilung recht reichhaltig. Sie ist im hohen Erdgeschoß untergebracht. Hier werden, laut der „Vossischen Zeitung" vom 3. März, „vor allem die reichen Freskenfunde aus den verschiedenen Turfanexpeditionen Platz finden, deren wunderbare Abnahme, Konservierung und Aufstellung dem Konservator Bartus zu verdanken ist, der alle vier Expeditionen begleitete. Während diese Erzeugnisse der indisch-chinesischen Kunst des frühen Mittelalters die Säle des einen Flügels füllen werden, wird der andere Flügel die rein indischen und hinterindischen Kulturwerke, darunter die wertvollen Gandara-Bildwerke, aufnehmen. Im Oberstock kommen die ethnographischen Sammlungen aus Ostasien, vor allem China und Japan, zur Aufstellung, während die Kulturwerke der Aboriginer im Dachgeschoß Platz finden sollen."

Kleinere Nachrichten. Die Ruhe scheint im Norden und Nordwesten Indiens noch nicht wieder hergestellt zu sein. Afghanistan und die Bolschewisten dürften noch auf längere Zeit der englischen Regierung nicht unerhebliche Schwierigkeiten bereiten. Freilich, von einem „Ende Englands in Indien", wovon die Blätter reden, ist noch lange nicht die Rede. Trotzdem macht sich die politische Lage im Nordwesten auch im übrigen Indien nicht nur durch die fallende Valuta, sondern auch durch die zunehmende Knappheit der Nahrungsmittel bemerkbar. In Ceylon ist eine Reisknappheit eingetreten, wie man sie seither nicht gekannt hat. Die ärmeren Klassen können, laut der Londoner „Times", die hohen Lebensmittelpreise nicht mehr erschwingen. Selbst von Siam her ist keine Rettung zu erwarten, da dort nach Versicherung der Regierung selbst eine Hungersnot bevorsteht. — Englische Blätter berichten, daß der direkte Handel zwischen Indien und Deutschland wieder eingesetzt habe. Immerhin dürfen Deutsche die englischen Kolonien noch nicht wieder betreten! —

Zum Apostolischen Delegaten für Indien wurde Monsignore Pietro Pisani ernannt, bekannt als eifriger Förderer der Auswandererfürsorge. — Die amerikanische Bibelgesellschaft („American Bible Society") hat eine neue, vollständige Bibelübersetzung ins Chinesische unter dem Titel

„Revised Mandarin Bible" herausgegeben. Diese Gesellschaft ist neben der „British and Foreign Bible Society" die rührigste in der Übersetzung und Verbreitung der Bibel. Letztere hat vor einigen Jahren sogar begonnen, das neue Testament — ins Pali zu übersetzen. So wurde das bereits übersetzte Johannisevangelium unentgeltlich unter den buddhistischen Mönchen Ceylons verbreitet. Ob sich die Sache freilich bezahlt macht, ist eine andere Frage. — Neben Berlin, Leipzig und Hamburg hat nunmehr seit letzten Sommer auch Heidelberg einen eigenen Lehrstuhl für Sinologie. Der Frankfurter Verein für orientalische Sprachen, der seit 10 Jahren besteht, betreibt Chinesisch als ständiges Lehrfach. Er besitzt sogar einen eigenen „Chinesenfond" zur Dotierung eines chinesischen Lektors. — Wie die „Kölnische Zeitung" berichtet, hat der erste Inhaber der Hamburgischen Professur für Kultur und Geschichte Indiens, der kurz vor dem Kriege aus Christiania hierher berufene Professor Sten Konow, Hamburg verlassen, um eine ihm angebotene neue Professur in Christiania zu übernehmen. Der Senat hat die durch seinen Weggang freigewordene Professur dem Bibliothekar an der preußischen Staatsbibliothek und Privatdozenten an der Berliner Universität Dr. Walter Sahnbring übertragen. —

Rabindranath Tagore und Europa. Dr. E. Horwicz kommt in der Allg. Deutschen Zeitung, Berlin (8. 3. 20) auf Rabindra Nath Tagores neueste Werke, besonders auf seinen „Nationalismus" ausführlich zu sprechen, welchen Ausführungen wir hier einige interessante Stellen entnehmen: Horwicz schreibt u. a.: „Tagore hat recht, wenn er die tiefste seelische Ursache des politischen Elends Europas im Nationalismus und namentlich in dessen „Ausschließlichkeit" erblickt. Gerade der indische Philosoph ward zu dieser Erkenntnis berufen, denn Indien „suchte seit fünf Jahrtausenden in Frieden zu leben"; es kannte in seinem Inneren nicht das Problem der Nation, sondern der Rasse; seine erste Bekanntschaft mit dem Nationalismus als organisierte Macht — durch die britische Eroberung — zeigte ihm aber gleich die Kehrseiten dieser Erscheinung.

Dadurch erklärt sich aber auch, daß Tagore die Nation als etwas Mechanisches, Abstraktes, als ein „Polyp von Abstraktionen" erscheint; er nennt sie ja geradezu eine „Organisation von Handel und Politik". Dem Mechanismus Nation setzt er (gelegentlich einmal) den Organismus Volk entgegen. Tagore vertauscht offenbar den Gegensatz von Staat und Volk mit dem von Nation und Volk; wenigstens würden wir in Europa hier von dem ersteren Gegensatz sprechen. Er übersieht die lebendigen, erhaltenden und auch ihrem Wert nach positiven Kräfte der Nation, sowie daß der Nationalismus (im Tagoreschen Sinne) ein Auswuchs, eine Überspannung dieses Gesunden und Lebendigen ist. In diesem letzteren Verstande ist es aber richtig, wenn er das folgende Bild Europas entwirft: „Im Westen wird durch den nationalen Mechanismus von Handel und Politik die Menschheit schön ordentlich in

Ballen zusammengepreßt, die ihren Nutzen und hohen Marktwert haben; sie sind mit eisernen Reifen umspannt, mit Aufschrift versehen und mit wissenschaftlicher Sorgfalt und Genauigkeit sortiert."

Und woher soll nun Abhilfe kommen? Vom Osten, sagt Tagore. Ach wie oft hören wir heute diese Antwort! Nach Spengler werden die Russen Europas Rettung bringen; Keyserling suchte sie noch weiter im Orient und seiner Weisheit und geht im Ernst daran, in Deutschland eine „Weisheitsschule" zu gründen (also auch die Weisheit soll organisiert werden?). Und ebenso ruft auch Tagore pathetisch aus: „Wenn dieser Brand (d. h. der Weltkrieg) sich verzehrt hat und erlischt und einen Aschenhaufen als Denkzeichen zurückläßt, wird das ewige Licht wieder im Osten leuchten . . . Und wer weiß, ob nicht dieser Tag schon dämmert, ob nicht am östlichen Horizont Asiens die Sonne schon aufgegangen ist? Dann begrüße ich wie die Sänger meiner Vorfahren das Morgenrot dieser östlichen Sonne, die bestimmt ist, noch einmal die ganze Welt zu erleuchten."

Gewiß soll und muß Europa manches vom Osten lernen. Vor allem seine geringere Schätzung der äußeren Güter und seine unendlich größere Friedensliebe . . . . . Und auf welche Muster im Orient weist denn uns Tagore hin? Auf Indien und Japan. Auf Indien, weil es keinen Nationalismus, keine Nationen überhaupt, sondern nur Rassen kennt, deren einträchtiges Beieinanderwohnen die uralte indische Aufgabe ist. . . . ."

Nachstehend bringen wir drei Berichte Frankfurter Zeitungen über einen Vortragsabend des Herrn Karl Zistig vom Frankfurter Neuen Theater. Herr Zistig hat sich, wie schon an anderer Stelle berichtet, liebenswürdigerweise mit seiner Kunst in den Dienst unserer Sache gestellt und an dem am 26. Februar durch den „Bund für buddhistisches Leben" in München veranstalteten Vortragsabend buddhistische Dichtungen und Lehrreden des Buddha vorgelesen:

Karl Zistig vom Frankfurter Neuen Theater hatte in den kleinen Saalbau zu einem Vortragsabend buddhistischer Dichtungen geladen. Kulturhistorisch und religionsphilosophisch ein eigenartiges Unterfangen. Für unser Zeitempfinden, das Anspannung aller Kräfte, höchste Aktivität fordert, ein gar seltsamer Abend mit seinen auf Beschaulichkeit, Weltabgewandtheit und Passivität gerichteten Lehren. Ohne in uns Widerhall zu finden, schweben die melancholischen Weisen buddhistischer Mönche und Nonnen durch den Raum, tönen die Lehren der Upanishads und des Rigveda, die immer wieder die letzten Fragen stellen und sehnsüchtig seufzen: „Wer ist der Gott, daß wir ihm opfernd dienen?" Und aus jeder Zeile dröhnt jenes alle Energie brechende: „Geh an der Welt vorüber, es ist nichts." Es flutet auf in wuchtiger Welle, ebbt ab in rieselndem Rauschen. Sentenzen springen hoch, aus denen Kraft zu holen wäre: „Auf mich allein sei mein Verlaß!" Doch sie ersticken bald, denn Geborenwerden bedeutet Leid, Altern ist Leid, Krankheit ist Leid, mit Unliebem vereint sein ist Leid. Doch nicht wehren dem Leid — hinnehmen: „Bann' aus dem Herzen jede Lust!" Herr Zistig predigte mit Innerlichkeit und Vergeistigung. Und doch — ein Abend, der den Willen brach, oder ihn erst recht im Gegensatz zu der Forderung des Erlöschens — hoch auftrieb! „Frankfurter Zeitung."

Karl Zistig vom „Neuen Theater" veranstaltete im kleinen Saalbau am Diens-

tag einen Vortragsabend buddhistischer Dichtungen. Im verdunkelten Saal, unter der gelbbeschirmten Lampe wirkte der Schädel des Künstlers mit seinen tiefliegenden Augen fast wie der eines buddhistischen Mönchs. Der Vortragende las mit inbrünstigem Ausdruck die gottessehnsüchtigen und weltabgewandten Lieder buddhistischer Nonnen und Mönche, die weltverneinenden Lehren des Rigveda, den Sang am Benares. Fast verführerisch, zur Passivität lockend klangen die uralten Religionsklänge an unser Ohr. Seltsame Forderungen in unserer Zeit, die aus jeder Broschüre, aus jeder Zeitung uns zuruft: schafft, arbeitet, wirkt, lebt!! So sehr der Abend vom literarhistorischen Standpunkt aus anregte, so reizte er zu innerem Widerspruch gegen diese verführerische, alle Energie einlullende Lehre. Als Darbietung war, was Zistig bot, im Vortrag und sprachtechnischer Ausarbeitung ausgezeichnet, was auch der reiche Beifall, den er erntete, bewies. Doch für unser Zeitempfinden sind diese buddhistischen Klänge nicht am Platze. Für uns heißt es sich aufraffen, nicht einschlafen, sei auch das Schlafen in dieser Leidenszeit noch so verlockend. „Frankf. Mittagsbl."

Auf den zur Leidensvernichtung führenden Pfad wies Herr Zistig den Weg mit dem Lesen buddhistischer Weisheit. Er zeigte das Land, in dem weder Sein noch Nichtsein, jenes traumhafte eigentliche Utopien, das leidenschaftslose Nirgendwo, zu dem durch alle Stürme des Seins alle zehntausend Jahre ein Buddha, ein Vollendeter wandert. Erlösung vom Leid durch Erlösung von Liebe, Erlösung in kontemplativer Entsagung, das klang immer wieder auf, bald im sanften Sang des rauschenden Regens, bald im donnernden Kreisen kosmischer Sterne. Die letzten Tage Gotamo Buddhas zogen vorüber, und es kam die große Stille der Erlösung. Herr Zistig las Lied, Hymne und Predigt mit ungemein musikalischem Empfinden und letzter Versenkung. Aber er gab schließlich zu viel so schwerer Weisheit und der ungeheizte Saalbausaal trug zur Aufnahmefähigkeit nicht bei. „Frankf. Nachrichten."

Die Bibel als metaphysisches Dokument. Von Arno Nadel. Das alles ist leider: logische Wort- und Gedankenverknüpfung. Denn in Wahrheit (Ja, was ist Wahrheit? ruft jeder aus, und dennoch gibt es eine nähere und eine fernere, eine bessere und eine schlechtere Wahrheit, sonst hörte jedes Denken, jeder Schluß überhaupt auf. Wir sind eben beim Erkenntnis-Suchen auf einem höchst gefährlichen schmalen Pfad, auf dem nur die besten, geübtesten, letzten Endes „begnadetsten" Artisten sich bewegen können) — in Wahrheit können wir ebenso bei Dahlke voller Zweifel fragen: was ist das: individuelle Tendenz? Was ist das: Strebung? was: Charakter, was Bewußtsein? was endlich: „potentielle Energie" und „Ichprozeß im Zerfall"? Und das, was Dahlke tadelnd gegen andere „Wissenschaftler" vorbringt, das gilt auch zuletzt für ihn selber: „Die Sprache ist nichts als Diener. Sie dient einem Herrn so gut wie dem andern."

Weil eben Wissenschaft etwas grundsätzlich anderes ist als Religion.

Wissenschaft ist logische Folgerung, Religion: überlogische Folgerung. Das ist auch dem ernsten Buddhisten klar, und er verwahrt sich mit Recht dagegen, daß man seine Lehre eine Religion nenne, da er der Meinung ist, diese Lehre, diese Wissenschaft allein sei Religion und keine andere.

Ich habe kurz gesagt und betone es von neuem, daß die Annahme eines Karma eben nur Annahme bleibt: — wir wissen nicht, ob wir mehrere Leben leben.

Schon der englische Forscher und Verherrlicher des Buddhismus T. W. Rhys Davids hat die Lehre vom Karma „den verzweifelten Ausweg eines Mysteriums“ genannt, und die individualisierte und individualisierende Kraft des Karma, das Bindeglied zwischen dem einen Leben und dem andern: nichts als ein Wort, eine wunderbare Hypothese, ein luftiges Nichts, eine imaginäre Ursache, welche außerhalb des Bereiches der Vernunft liegt.

VII.

Ebenso verhält es sich mit der Idee des Nirvana. Nirvana ist: Ausgelöschtsein des Ichs für alle Zeiten, — für Zeit und Raum, für Ursache und Wirkung, — das Ich, das endet, ist nicht mehr, — das Ich, das untergehen kann, weil es besteht, weil es zusammengesetzt ist, ist nicht mehr.

Die Lehre von der „Erlösung“ von Ich, Geburt und Leiden, die schon in alten brahmanischen Texten eine wichtige Rolle spielt, hat in Buddha den konsequentesten Lehrer und Vertreter gefunden. So daß man fast jetzt erst von Nirvana als von einer einzigartigen, unendlich originellen religiösen Idee reden kann.

Noch einmal, daß man es recht erfasse: Das Karma hört auf, die Kette der Leben reißt — ins Nichts. Also, einfältig und einfach gesehen, ist Nirvana nur und nur folgendes: Das Ich, das als Bestehendes, als Existenz, immer leiden muß, hört gänzlich und vollkommen auf.

Das allerdings ist eine wichtige, im Laufe der Zeiten in mannigfachster Gestalt wiederkehrende Idee. Aber wie unendlich groß und rätselhaft erhebt sich vor uns das Wunder der Erkenntnis, das der ebenso rätselhaften Menschheit zugedacht ist! — Das Karma, die Idee der vielen Leben als der Wirkung des Vergeltungsprinzips, welches dem natürlichen Denken innewohnt, soll uns deutlich eingeschärft werden, — ferner: die Idee des völligen Aufhörens unserer Existenz, die Möglichkeit, die Wahrscheinlichkeit dieses Aufhörens, oder gar der innige Wunsch nach ihm, — um dies, dieses hohe Element der Wahrheit im Raume der Allwahrheit, des großen, tiefen, ungebrochenen All- oder Gottgefühls, — um dieses edle Element uns Menschen ins ewige Gedächtnis einzuprägen: mußte der Buddha in die Welt kommen. L. A.

Berichtigungen. In Heft 1 lies:—p. 9[4] tthánáni; p. 10[23] ajjhattam; p. 10_2 das (statt: da); p. 12[10] attaníya; zu finden (statt: vorhanden); p. 13_6 mit (statt: von).

Hauptschriftleiter Dr. Wolfg. Bohn, Dölau b. Halle. Schriftleiter Ludw. Ankenbrand, Stuttgart.
Herausgeber: „Bund für buddhistisches Leben“, Verlag der Zeitschrift für Buddhismus, Oskar Schloß, München-Neubiberg. Druck von Knorr & Hirth in München.

2. Jahrg. / Heft 5/6 Mai/Juni 1920 Buddha-Jahr 2463/64

Wesak

Zwischen der Lagune und dem Meer ist das Dörflein hingeschmiegt, von rauschenden Palmen überschattet und von einem alten Tempel auf felsiger Höhe überragt. Auf des Felsen Gipfel erhebt sich reinweiss wie Alabaster eine Dagoba, und eine Pappelfeige spendet dem frischgekehrten Klosterhof Schatten. Bald steht die Sonne im Zenith. Aber während sonst die gelbgewandeten Mönche längst ins Dorf gegangen waren, Almosenspeise zu holen, ist heute noch keiner aufgebrochen, denn reichlich ist der Tisch gedeckt. Kaum hatte sich heute der Sonnenball erhoben und den Gipfel des Sripada scharf am Horizont abgezeichnet, da waren schon die ersten Klosterbesucher gekommen und hatten bald in der kleinen Klosterküche das Frühstück für Mönche und Klosterschüler zurechtgemacht. Und dann riss das Heer der Besucher nicht mehr ab. Scharenweise strömten sie herbei, nicht, wie sonst, in bunten Röcken — nein, alle waren in reines Weiss gekleidet, eine Schärpe um die Schulter, die anzeigte, dass sie heute zu Ehren der Geburtstagsfeier und der Feier der Erleuchtung des Meisters von Gaya gewillt waren, nicht nur die fünf

sondern die acht heiligen Gelübde zu halten. So kam Schar um Schar; unter frohem Gesang und Heilsruf: Sadhu, sadhu, sah ... zogen sie zur Klosterpforte herein, verbeugten sich tief vor den Mönchen, spendeten ihre Gaben, Nahrungsmittel, Kerzen, ein Gewand — und dann baten sie — meist dorfschaftenweise, dass der Mönch ihnen die Formel der Zuflucht und die acht Gelübde vorspreche. Singend, nach Art der Responsorien der Messe beim katholischen Gottesdienst, sprachen sie sie nach, die fünf: nicht zu töten, nicht zu stehlen, keusch zu leben, nicht zu lügen und sich berauschender Getränke zu enthalten — und zu Ehren des Tages noch besonders: vom Mittag ab, gleichwie die Mönche jeden Tag es tun, nichts mehr zu geniessen bis zum nächsten Morgen.

Alles still und feierlich hier im Kloster und im Klosterhof, nur unterbrochen von dem gleichmässigen Responsorialgesang des Silagebens und-nehmens — und vom Rauschen des wogenden Meeres, das sich in schwerer Brandung unten am Felsgestade bricht.

Aber am Nachmittag ist Jahrmarkttreiben im Dorf, Festzug um Festzug, Musik! Alle Häuser, alle Gartenzäune sind mit buntem Papier geschmückt und Wimpel in den buddhistischen Farben wehen im sanften Windhauch zwischen den mächtigen Stämmen der Kokospalmen. —

Am Abend aber, wenn der Mond in silberner Glut über den Wipfeln steht und die Palmschatten zitternd über die Wege fallen, wenn die Sterne aufgegangen und das Meer erglänzt, wie eine strahlende Silberfläche, da werden Fackeln und bunte Lichter überall angezündet und der schönste Teil des Festes beginnt. Der Hauptlehrer zieht mit einer Schar von Jungen durchs Dorf, die in Gewänder gehüllt sind, wie sie die Prinzen zur Zeit des Buddha in Indien trugen, das Gesicht gepudert, den hohen Turban auf dem Haupt, mit Schmuck überladen. Vor jedem Haus hält die Schar, und zur Melodie, die der Lehrer mit der Geige angibt, singen sie die uralte Legende von Maja, der lieblichen Königin, vom Prinzen Siddharta; vom Weg, den er ging, und vom erhabenen Pfad, den er uns gezeigt, ergreifend und schön! Und reichbeschenkt ziehen sie zum nächsten Haus, durchs ganze Dorf. Inzwischen aber ist inmitten des Dörfleins die offene Halle zum Predigtsaal hergerichtet:

ein erhöhter Sitz für den Mönch, der die Festrede hält, ist bereit; Matten, auf die sich die Zuhörer niederlassen, sind auf dem Boden ausgebreitet, und Kerzen erhellen freundlich den Raum. Und da naht er schon, der Redner des Abends, der alte Mahathero, unter dem Baldachin, dessen vier Stangen von Knaben getragen werden, deren Haupt einem leuchtenden Feuermeer gleicht: auf ihrem Kopf tragen sie, entsprechend isoliert, einen brennenden Pechkuchen — gewiss eine einzigartige stimmungsvolle Beleuchtung.

Alles verbeugt sich und begrüsst den alten Mönch ehrerbietig, der alsbald, nachdem er seinen Mantel abgelegt hat, seine feierliche Rede beginnt. Still und wie gebannt lauscht ihm die Menge — und nur selten unterbricht sie seine Ausführungen durch ein zustimmendes „gut" oder „sehr gut". Er aber erzählt aus dem Leben des Meisters, er erzählt von der Bedeutung des Vollmondtages im Monat der Visakha, und er würzt seine trefflichen Ausführungen mit mancherlei Beispielen aus der Geschichte, aus dem Leben der alten Könige, und aus dem Schatze der Jatakas, der herrlichen Wiedergeburtslegenden. Stunden vergehen — nicht eine, nicht zwei — aber andächtig lauscht die weissgekleidete Schar, und die Spannung steht auf ihren Gesichtern geschrieben, und nur zu gerne hören sie immer wieder die schönen Geschichten aus den Tagen, da der Meister mitten unter den Stammverwandten an den Gestaden der Ganga und unter den Hängen des Himawat lebte. — —

Aber bevor der Mönch wieder zurückkehrt zu seiner stillen Klause, da beugen noch einmal alle das Haupt und falten die Hände — und wieder sprechen sie die Worte der Zuflucht und geloben, den Satzungen des Meisters zu folgen. Still ziehen sie gegen Mitternacht ihren Hütten zu . . .

Und die Palmen rauschen ihr altes Lied. — —

Wie lang ists her . . . ! — — — —

Mein letztes Wesakfest habe ich hinter Stacheldraht verlebt. Aber es war uns eine Freude, damals — im Mai 1915 — im Lager Diyatalawa eine öffentliche Wesakfeier veranstalten zu können. Über vierhundert deutsche Kriegsgefangene lauschten gespannt den Ausführungen der Festredner. Wir leiteten den Abend ein durch Vortrag des Metta- und des Mangalasutta. Dann sprach der Schreiber

dieser Zeilen über das „Leben des Buddha und die Ausbreitung seiner Lehre", während Bhikkhu Nyanatiloka „Die Quintessenz der Lehre Buddhas" zum Vortrag brachte. Einige passende Lieder schlossen unsere letzte Wesakfeier auf Ceylon. Bald darauf verliessen wir die Perle des Indischen Ozeans, um sie mit der Sandwüste Australiens zu vertauschen! — —

Mondnacht im Mai! Wieder gehen meine Gedanken ins ferne Land der Palmen, wo liebe braune Menschen wohnen, die uns durch die Stürme der Zeit die Worte des Erhabenen gerettet. Derselbe Mond versilbert hier die rauschende Linde, dort den säuselnden Bodhibaum, und derselbe Mond sieht heute wieder die frohe Menge zum Kloster pilgern, und hört wieder und wieder die Worte der Zuflucht . . . .

Derselbe Mond, der einst über den Wäldern von Uruwela erglänzte, als unter der mächtigen Pappelfeige der Meister sass, der uns den Weg erschloss, der zum Nibbanam führt.

Und zu dessen Gedächtnis wir heute Wesak feiern! —

L. Ankenbrand.

Buddhistische Grenzfragen

Von Dr. Wolfgang Bohn

Wenn auch heute noch die europäische Geschichtschreibung, deren Ergebnisse uns in der Schule vorgetragen werden, von jener gewaltigen Kultur, die jenseits liegt vom Ural, Kaukasus und vom Fünfstromland, bis wohin ja Alexander der Große gekommen war, keine Kenntnis nimmt, so ist es doch für alle hellhörigen Menschen jenseits der Griechen und Römer, der Kreuzzüge und der Türkenkriege längst kein Geheimnis mehr, daß unsere Kulturen des Westens nur blasse Schatten gegenüber jener gewaltigen Geisteskultur und wahren Zivilisation vorstellen, die dem zertrümmerten, abgekämpften und verzweifelnden Europa inmitten seiner Verwilderung plötzlich und überall starke tiefe Lichter aufstrahlen läßt, die den

Eingang zu einem Friedenspfad beleuchten und eine Oase mitten in den Stürmen eines rückfälligen Raubtierzeitalters aufzeigen. Die Indisierung Europas, der europäischen Seele beginnt, raunt man sich in den Winkeln der Wissenschaft und des Lebens zu, die einen flüstern es mit leuchtenden hoffenden Augen, die anderen mit tiefem Entsetzen.

Die Zeit versank, wo die gepanzerte Faust sich ballte, um Europas heilige, nein — unheilige Güter gegen die allen Haß zerschmelzende Sonne des Ostens zu wahren. Gerade der, den man als den Träger der Kulturverödung hinstellen wollte, zeigt sich mehr und mehr als der Gründer und Hort einer Kultur, an deren Verwirklichung bisher nur die besten Geister in ihren besten Stunden mitzuwirken sich scheu zu vermessen glaubten.

Mit dem Auftreten des Buddha beginnt ein neuer Abschnitt in der Weltgeschichte, tritt eine neue Geisteskultur auf, die selbst den Untergang des Abendlandes überdauern und das Aussehen der nächsten Kulturwelle mitbestimmen wird.

Mit der Person des Siegreichvollendeten tritt das indische Geistesleben in das Stadium der Geschichte. Bis dahin die Arbeit einer ungenannten Zahl ungenannter Geistesriesen, die im Zendavesta und im Weda die tiefsten Geheimnisse einer Gedankenwelt bargen, die wahrlich nicht von einem Urzustande der Unvollkommenheit sondern der Vollkommenheit zeugen, die sich in Kunstbauten entluden, an denen Generationen arbeiteten, ungelohnt und ungerufen, im Vollgefühl der Heiligkeit ihres Tuns, wendet diese ganze Kultur plötzlich ihr Gesicht nach der einen Erscheinung hin oder von ihr fort, orientiert, gruppiert sich um die Erinnerung an das Lebenswerk dieses einen, mit dem nunmehr im arischen Osten die wirkliche Geschichte beginnt.

Und diese ganze Welt der Erscheinung wird erfüllt von dem Andenken an den einen, der die Wesenlosigkeit, Vergänglichkeit, Halt- und Inhaltlosigkeit dieser Welt des Leidens lehrt, der mit einer großen Geste über diese Weh- und Wütenswelt hinstreicht und mit einem „es lohnt sich nicht“ sich abwendet und das Tor zu einem Jenseits alles Seins und Nichtseins öffnet, in dem zwar die Welt nicht unterzugehen vermag, in dem aber die sehnende

und leidende Seele, der Ausdruck jedes Ichs, endlich zur Ruhe kommt.

Allen Wesen in den fünf Reichen, den Engeln, Teufeln, Gespenstern, Menschen und Tieren ist nicht nur die ganze Vergänglichkeit einer jeden Einzelerscheinung gewiß, sondern auch die Möglichkeit aus diesem endlosen Kreislauf der Wiedergeburten, der Wandlung und des Umwerdens wieder herauszukommen, endlich einmal und endgültig herauszukommen, um das Reich jenseits alles Erkennbaren und Bestimmbaren zu erreichen, in ihm zu verlöschen wie die zuckende Flamme der Lampe, wenn der letzte Öltropfen verbraucht ist. Aber bis dahin ist ein weiter Weg, voll Elend und voll Herzeleid, voll Dürftigkeit und Bedürftigkeit, voll Not und Tod.

Das weiß der Buddha und, erfüllt von Mitgefühl, Mitleid, befiehlt er seinen Schülern eine große universelle Hilfsbereitschaft, die alles übersteigt, was irgend wie als Gebot einer geistvollen Philosophie oder herzenstiefen Religion bisher und noch heute bekannt wurde.

Geben, unablässiges Geben, das ist der Schlüssel zum ersten Tore der Höhenstraße.

Jeder gibt, was er hat, jeder, was er kann.

Der besitzlose Mönch gibt seine Gedankenwelt, er verinnerlicht sich auf das große Mitleid und die große Mitfreude, er läßt seine Liebe nach allen Richtungen des Raumes und nach allen fünf Reichen der Ichwerdung, der Individuation ausstrahlen.

Der Besitzende gibt reiche Gaben den Heiligen, der Gemeinde; in Rasthäusern, unter fruchttragenden Bäumen, an Brunnen labt er müde und hungernde Menschen und Tiere.

In den fünf evangelischen Räten lehrt der Buddha: nicht töten, nicht ehebrechen, nicht lügen, nicht verleumden, nicht stehlen, nicht berauschen, sich nicht, andere nicht — und alle diese Räte gelten universell nicht nur für Menschen gegen Menschen, sondern auch gegen Tiere und andre Wesenseinheiten, die den Menschen nahe kommen. Schlachthäuser, Jagden, Kriege — der Buddha verwirft alles Töten. Duldsamkeit üben, jeden nach seiner Religion selig werden lassen, und geduldig seine Schwächen ansehen und tragen — Buddhas großer Schüler Asoka gräbt seine Befehle in Erz und Stein.

Alles, was unsere zersplitterten Selbstreformer und Lebenserneuerer als neue Weisheiten und Wahrheiten der Mitwelt aufzwingen möchten — irgendwo lesen wir in des Buddha Unterredungen von diesen Problemen.

So hat der Mann, der die Weltverneinung gepredigt hat wie kein andrer zuvor, gründlicher, tiefer und endgültiger als sein Zeitgenosse Niganthaputto, der Reformator des Ordens der Jaina-Asketen, gerade diese tatsächliche Welt gestaltet und beeinflußt wie kein andrer und Gesetze aufgestellt, deren Befolgung die Lösung aller Schwierigkeiten der menschlichen, sozialen und politischen Fragen bedeuten könnte.

Und doch: im Grunde ist das alles gar nicht so wichtig. Die ganze Lebenswelt der Menschen untereinander ist ja im Grunde nur eine Gelegenheit einander Gutes zu tun, um durch Überwindung der Ichsucht, durch Selbstentäußerung den Weg zur eignen Vollendung frei zu bekommen. Alle Lebensreform, alle äußere Ethik ist ja nur ein Haufen Bausteine, den man zusammenbringt, um sich eine Treppe zum Himmel und weiter hinauf zur Befreiung von Erde, Himmel und Hölle zur vollkommenen Erlösung, Nibbanam zu bauen. Die Reformer aller Arten und Schichtungen sind drauf und dran, an eine Verwirklichung eines Himmelreiches auf Erden zu glauben nach ihrem Rezepte. „Unsre Lehren sind uralt, schon der Buddha usw.“ Die Möglichkeiten erscheinen unbegrenzt, aus der Menschenwelt schweift der Blick in übersinnliche Ebenen.

„Der Glaube an ein Leben jenseits des Grabes ist uralt, schon der Buddha usw.“

Man will jene Zwischenreiche erobern, rückt zusammen und sucht Leitstraßen zu und auf jenen Zwischenwelten. „Magie ist uralt, schon der Buddha usw.“

Das also ist das Reich jener Grenzfragen, wo sich der Buddha-Dhammo mit den Bestrebungen der Reformer, der Spiritisten, der Theosophen begegnet. Die Grenze ist fein, ein Gedanke nur: „Das alles kann ja das Leiden nicht aufheben, hält an der Vergänglichkeit fest, führt nicht zur Erlösung.“

Je mehr die reformerische Wirkung der Buddhalehren hervorgekehrt wird, um so größer ist die Gefahr, an den Verbesserungs-

bestrebungen hängen zu bleiben und sie als das Wesentliche und Wichtige zu betrachten.

Und genau so geht es mit jenem Grenzgebiet, auf welchem die Okkultisten und Theosophen den Buddha als zu ihnen gehörig festhalten möchten.

Daß der Buddha die Realität außersinnlicher Welten, Himmel, Höllen und Zwischenwelten angenommen hat, scheint mir über jeden Zweifel erhaben und gewiß zu sein. Aber in der Beschäftigung mit ihnen erblickt er nicht den Weg zur Vollkommenheit, sondern warnt im Gegenteil vor allen magischen Versuchen. Wo sie im Verlaufe des Yoga-Trainings auftauchen, da läßt er sie gelten, beobachtet der lieben Wesen Verschwinden und Wiedererscheinen in den fünf Reichen, besucht im Yoga die außersinnlichen Welten; aber damit ist's genug, nie sucht er Menschen auf ihnen anzusiedeln und heimisch zu machen.

Hermann Keyserlingk hat den Unterschied der Theosophie und des Buddhismus glänzend erfaßt, als er die Erkenntnis prägte: den Theosophen (und allen Reformern und Okkultisten) wäre es lediglich um Erfolge, Machterweiterung zu tun, der Buddhalehre, wie jeder echten Mystik, aber um persönliche Vollkommenheit. — — — In einem tiefen Brunnen steht ein Mensch. Er ist hinuntergefallen. Der Raum ist eng, feucht, voll Schlangen und Kröten. Was wird der Mensch zunächst wollen?

Darüber Gewißheit suchen, wie er dorthin gekommen ist und was jenseits des Brunnens ist: dann ist er ein Theologe; seine Umgebung genau kennen lernen und durchforschen bis auf den letzten Winkel: dann ist er ein Mann der Wissenschaft; sich mit seiner Umwelt verständigen, sie ordnen, organisieren zwecks gemeinschaftlicher Gemütlichkeit: dann ist er ein Politiker; herauswollen und einzig darüber sinnen, wie er aus dem Brunnen herauskommt: dann ist er ein Buddhist.

Heraus aus dem Elend dieses Samsara: das war Buddhas Lebensarbeit. Er kam heraus und zeigte uns andern, wie's gemacht wird. Und die Lebensreform und der Spiritismus? Sie bleiben diesseits der Grenze.

Aus dem Fünferbuch des Anguttara Nikayo*)

Übersetzt von Bhikkhu Nyanatiloka

Der Einfluss des guten Menschen

Der in edler Familie wiedergeborene gute Mensch, ihr Mönche, gereicht vielen Menschen zum Heil, Segen und Wohle. Vater und Mutter, Weib und Kind, Dienern und Knechten, Freunden und Genossen, Asketen und Priestern: allen gereicht er zum Heil, Segen und Wohle.

Gleichwie ein mächtiger Regen dadurch, daß er das ganze Getreide zur Reife bringt, vielen zum Heil, Segen und Wohle gereicht: ebenso auch, ihr Mönche, gereicht der in edler Familie wiedergeborene Mensch vielen Menschen zum Heil, Segen und Wohle.

Wer aus Liebe vielen Wesen Gaben spendet,
Engel wachen über diesen Tugendhüter,
Diesen Wissensreichen, rein in Sitt' und Wandel;
Und den Tugendhaften nie der gute Ruf verläßt.

Den gerechten, sittenreinen,
Wahren und bescheid'nen Menschen,
Der da lauter ist wie Gold:
Wer vermag wohl den zu tadeln?

Die Himmelswesen preisen ihn,
Selbst Brahma kündet ihm sein Lob.

Die fünf erwünschten Dinge

Der Erhabene sprach zu Anathapindiko dem Hausvater:

„Folgende fünf erwünschten, begehrten, angenehmen Dinge, o Hausvater, sind schwer in der Welt zu erlangen: welche fünf? Langes Leben, Anmut, Wohlsein, Ehre und himmlische Wiedergeburt. Und ich sage, o Hausvater: nicht erlangt man durch Bitten

*) Erscheint demnächst im Verlag von Hugo Vollrath, Leipzig.

und Wünschen diese fünf erwünschten, begehrten, angenehmen, in der Welt so schwer erlangbaren Dinge. Denn könnte man diese durch Bitten und Wünschen erlangen, wer möchte da wohl auf sie verzichten?

Nicht ziemt es sich, o Hausvater, für den edlen Jünger, der langes Leben wünscht, daß er darum fleht, daran Entzücken findet oder danach giert. Zur Erlangung eines langen Lebens, o Hausvater, sollte der ein langes Leben wünschende edle Jünger eben den zu langem Leben führenden Pfad beschreiten. Denn den zu langem Leben führenden Pfad wandelnd wird er ein hohes Alter erreichen, und langes Leben wird ihm beschieden sein, sei's himmlisches sei's menschliches.

Nicht ziemt es sich, o Hausvater, für den edlen Jünger, der Anmut wünscht, — Wohlsein wünscht, — Ehre wünscht, — eine himmlische Wiedergeburt wünscht, daß er darum fleht, daran Entzücken findet oder danach giert. Zur Erlangung himmlischer Wiedergeburt, o Hausvater, sollte der eine himmlische Wiedergeburt wünschende edle Jünger eben den zu himmlischer Wiedergeburt führenden Pfad beschreiten. Denn den zu himmlischer Wiedergeburt führenden Pfad wandelnd, wird er den Himmel erreichen, und himmlische Wiedergeburt wird ihm beschieden sein.

Auf Alter, Anmut, Ehr' und Ruhm,
Auf Himmelsglück und hohen Stand,
Auf hehre Freuden wohl bedacht,
Erwartend immer höh'res Glück.

Der weise Mann die Strebsamkeit
In allen guten Werken lobt.
Denn nur durch Strebsamkeit erringt
Der Einsichtsvolle zweifach' Heil.

Sei's hier das Heil, in dieser Welt,
Sei dort das Heil, in nächster Welt,:
Den Starken, der sein Heil erschaut,
Den nennt man einen weisen Mann."

Wer schenkt, wird beschenkt

Einst weilte der Erhabene im Großen Walde bei Vesali, in der Halle des Giebelhauses. Und der Erhabene kleidete sich in der Frühe an und begab sich, mit Gewand und Schale versehen, zur Wohnung des Vesalier Hausvaters Uggo. Dort angelangt, nahm er auf dem angewiesenen Sitze Platz. Uggo, der Vesalier Hausvater aber trat zum Erhabenen heran und setzte sich zur Seite, und zur Seite sitzend sprach er zum Erhabenen:

„Aus dem Munde des Erhabenen, o Ehrwürdiger, habe ich es vernommen, von ihm erfahren, daß, wer etwas Gutes verschenkt, Gutes zurück erhält. Etwas Gutes aber, o Ehrwürdiger, ist meine Reisblumenspeise.*) Möge diese der Erhabene von mir annehmen, von Mitleid bewogen!"

Und der Erhabene nahm dieselbe an, von Mitleid bewogen.

„Aus dem Munde des Erhabenen, o Ehrwürdiger, habe ich es vernommen, von ihm erfahren, daß wer etwas Gutes verschenkt, Gutes zurück erhält. Etwas Gutes aber, o Ehrwürdiger, ist mein Schweinefleisch mit süßen Brustbeeren;**) etwas Gutes mein mit Öl zubereitetes Stielgemüse, — etwas Gutes mein Reisgericht, zubereitet aus dem von schwarzen Körnern gereinigten Hügelreis, mit mancherlei Brühen und Gemüsen, — etwas Gutes sind meine kostbaren Benaresgewänder. Möge diese der Erhabene von mir annehmen, von Mitleid bewogen."

Und der Erhabene nahm dieselben an, von Mitleid bewogen.

„Aus dem Munde des Erhabenen, o Ehrwürdiger, habe ich es vernommen, von ihm erfahren, daß wer etwas Gutes verschenkt, Gutes zurück erhält. Etwas Gutes aber, o Ehrwürdiger, ist mein

*) So heißt eine gewisse aus Reismehl hergestellte Speise.

**) „Ein Jahr altes Schweinefleisch, das zusammen mit süßen Brustbeeren gekocht und mit Kümmel und anderen Zutaten gewürzt ist. Hier sagt der Kommentar: „Erst wird dasselbe zusammen mit Reismehl klein gestampft, dann in Butteröl, das man mit Kümmel etc. versetzt hat, gekocht, darauf mit den vier „Süßen Zutaten" (d. i. Butter, Honig, Öl und Zucker) vermengt und vor dem Anrichten parfümiert." Offenbar sind hier die Lotosstengel gemeint, die als äußerst gesunde Nahrung gelten. — Buddha hat also keineswegs den Fleischgenuß an sich als verwerflich bezeichnet.

Ruhebett, belegt mit einer Ziegenhaardecke, einer weißen Wolldecke, einer Decke aus feinstem Antilopenfell und versehen mit einer Überdecke und purpurnen Kissen an beiden Enden. Ich weiß indessen, o Ehrwürdiger, daß solches für den Erhabenen nicht annehmbar ist.*) Doch diese Bank aus Ebenholz, die über ein Tausend wert ist, möge der Erhabene von mir annehmen, von Mitleid bewogen!"

Und der Erhabene nahm dieselbe an, von Mitleid bewogen. Und der Erhabene sprach dem Vesalier Hausvater Uggo seine Anerkennung aus, in den Worten:

„Wer Gutes spendet, kriegt zurück das Gute;
Wer gern den aufrichtigen Menschen Gaben gibt,
Gewand und Lager, sowie Trank und Speise
Und manche andere Bedarfsartikel.

Der gute Mann, der, was zu geben schwer ist,
Vergibt, verschenkt, verwirft und fahren läßt,
— Die Heiligen als besten Boden achtend —
Erhält zurück das Gute, das er schenkt."

Nachdem nun der Erhabene dem Vesalier Hausvater Uggo in diesen Worten seine Anerkennung ausgesprochen hatte, erhob er sich von seinem Platze und ging davon. Uggo, der Vesalier Hausvater aber starb kurze Zeit darauf und erschien nach seinem Tode in einer geistgezeugten Welt wieder.**) Zu jener Zeit weilte der Erhabene im Jetahaine bei Savatthi, im Kloster des Anathapindiko. Und Uggo der Himmelssohn kam zu vorgerückter Nachtstunde, mit seinem herrlichen Glanze den ganzen Jetahain erleuchtend, zum Erhabenen heran, begrüßte ihn ehrfurchtsvoll und stellte sich zur Seite hin. Als er aber zur Seite dastand, sprach der Erhabene also zu ihm:

„Geht es dir, Uggo, wohl nach deinem Wunsche?"

*) Es ist nämlich dem Mönche nicht gestattet, hohe und üppige Lagerstätten zu benutzen.

**) „d. i. in einer durch das Selbstvertiefungs-Bewußtsein erwirkten Himmelswelt in den »Gefilden der Reinen« (suddhâvasa)." (Komm.)

„Ja, o Ehrwürdiger, es geht mir nach meinem Wunsche."

Und der Erhabene sprach zu Uggo dem Himmelssohne in folgenden Versen:

„Wer Gutes schenkt, erwirbt sich selber Gutes;
Das Höchste spendend, Höchstes man erringt;
Erhabenes erlangt, wer solches spendet;
Wer's Beste gibt, gelangt zum besten Ort.

Der Mann, der Hohes, Edles spendet,
Erhabenes als Gabe gibt,
Erlanget Ruhm und langes Leben,
Wo immer er ins Dasein tritt."

Die fünf Ströme des Verdienstes

„Fünf Ströme des Verdienstes, Ströme des Guten, gibt es, ihr Jünger, segenbringende, himmlische, glückerzeugende, himmelwärtsleitende, die zu Erwünschtem, Erfreulichem, Angenehmem führen, zu Heil und Segen: welche fünf?

Demjenigen, ihr Jünger, dessen Gewand, Almosenspeise, Bett, Stuhl oder Arzneimittel gebrauchend der Mönch in der unbeschränkten Glückssammlung verweilt, dem gehört ein unermeßlich großer Strom des Verdienstes, ein Strom des Guten, ein segenbringender, himmlischer, glückerzeugender, himmelwärtsleitender, der zu Erwünschtem, Angenehmem führt, zu Heil und Segen."

Die fünf Gewinne

„Fünf Gewinne gibt es, ihr Mönche: welche fünf? Gewinn an Vertrauen, Gewinn an Sittlichkeit, Gewinn an Wissen, Gewinn an Freigebigkeit und Gewinn an Einsicht: dies, ihr Mönche, sind die fünf Gewinne."

Das eiserne Gesetz der Natur

Einst weilte der Erhabene im Jetahaine bei Savatthi, im Kloster des Anathapindiko. Da begab sich der Kosaler König Pasénadi zum Erhabenen. Dort angelangt begrüßte er ehrfurchtsvoll den Erhabenen und setzte sich zur Seite. Gerade aber an jenem Tage

starb Mallika die Königin. Und ein Mann trat zum Könige und flüsterte ihm ins Ohr: „Herr, die Königin Mallika ist gestorben.“ Diese Worte aber erfüllten den Kosaler König Pasenadi mit Schmerz und Gram; und mit gebeugtem Körper und gesenktem Haupte, vor sich hinbrütend und ohne ein Wort zu sprechen saß er da. Als dies aber der Erhabene erblickte, sprach er:

„Fünf Dinge, o König, kann kein Asket oder Priester erreichen, kein Engel, Teufel oder Gott, noch irgend einer in der Welt: welche fünf?

Daß, was dem Altern unterworfen ist, nicht altern möge; daß, was der Krankheit unterworfen ist, nicht erkranken möge; daß, was dem Tode unterworfen ist, nicht sterben möge; daß, was dem Verfalle unterworfen ist, nicht verfallen möge; daß, was dem Untergange unterworfen ist, nicht untergehen möge: das, o König, kann kein Asket oder Priester erreichen, kein Engel, Teufel oder Gott, noch irgend einer in der Welt.“

Das Herausreißen des Leidensstachels

Einst weilte der ehrwürdige Narado im Kukkutakloster bei Pataliputta. Damals gerade war dem Könige Mundo seine geliebte und teure Königin Bhadda gestorben; und infolge ihres Todes badete er sich nicht mehr, noch salbte er sich, noch nahm er Nahrung zu sich, noch erledigte er seine Geschäfte. Tag und Nacht lag er ganz verstört neben der Leiche der Königin Bhadda. Und der König Mundo sprach zu Piyako seinem Schatzmeister:

„So lege denn, lieber Piyako, den Leichnam der Königin Bhadda in einen eisernen, mit Öl angefüllten Sarg und bedecke ihn mit einem anderen eisernen Sarg, damit wir den Leichnam der Königin Bhadda noch länger zu sehen bekommen!“

„Ja, o Herr,“ erwiderte Piyako der Schatzmeister dem Könige Mundo und tat, wie befohlen.

Und Piyako der Schatzmeister dachte: „Diesem Könige Mundo ist seine geliebte, teure Königin Bhadda gestorben; und wegen ihres Todes badet er sich weder, noch salbt er sich, noch nimmt er Nahrung zu sich, noch erledigt er seine Geschäfte. Tag und Nacht liegt er ganz verstört neben der Leiche der Königin Bhadda.

Wie wäre es nun, wenn der König Mundo sich zu einem Asketen oder Priester begeben wollte, damit er nach dem Vernehmen des Gesetzes diesen Stachel der Pein los werde?" Und Piyako dem Schatzmeister kam der Gedanke: „Dieser ehrwürdige Narado weilt da bei Pataliputta im Kukkutakloster. Über den ehrwürdigen Narado aber hat sich der gute Ruf verbreitet, daß er weise und erfahren sei, einsichtsvoll, von großem Wissen, ein trefflicher Redner von edler Schlagfertigkeit, dabei in vorgerücktem Alter und ein Heiliger. Wenn der König Mundo den ehrwürdigen Narado aufsucht, mag er vielleicht, nachdem er vom ehrwürdigen Narado das Gesetz vernommen hat, den Stachel der Pein los werden." Und Piyako der Schatzmeister trat vor den König Mundo und teilte ihm dies mit.

„Gut, Piyako!" sprach der König. „Verständige den ehrwürdigen Narado hiervon; denn wie dürfte wohl einer wie ich daran denken, ohne vorherige Ankündigung einen Asketen oder Priester, der noch am Leben ist, aufzusuchen?"

„Gut, o Herr!" erwiderte Piyako der Schatzmeister dem Könige Mundo und begab sich zum ehrwürdigen Narado. Dort angelangt, begrüßte er ehrfurchtsvoll den ehrwürdigen Narado und setzte sich zur Seite nieder. Zur Seite aber sitzend sprach Piyako der Schatzmeister also zum ehrwürdigen Narado: „Diesem Könige Mundo, o Ehrwürdiger, ist seine geliebte, teure Königin Bhadda gestorben, und infolge ihres Todes badet er sich weder, noch salbt er sich, noch nimmt er Nahrung zu sich, noch erledigt er seine Geschäfte, Tag und Nacht liegt er ganz verstört neben der Leiche der Königin Bhadda. Gut wäre es, o Ehrwürdiger, daß der ehrwürdige Narado dem Könige Mundo das Gesetz wiese, auf daß der König Mundo vom ehrwürdigen Narado belehrt, den Stachel der Pein los werde."

„Wie es denn, Piyako, dem Könige belieben mag."

Und Piyako der Schatzmeister stand von seinem Sitze auf, begrüßte ehrfurchtsvoll den ehrwürdigen Narado, ging rechts herum und begab sich zum Könige Mundo. Dort angelangt sprach er zu ihm: „Der ehrwürdige Narado, o Herr, hat seine Zustimmung gegeben. Möge es nun dem Herrn gefällig sein!"

„So lasse also, lieber Piyako, recht stattliche Wagen bespannen!"

„Gut, o Herr!" erwiderte Piyako der Schatzmeister dem Könige

Mundo und ließ recht stattliche Wagen bespannen. Darauf sprach er zum König Mundo: „Bespannt, o Herr, sind deine stattlichen Wagen. Möge es dem Herrn nun gefällig sein!“

Und der König Mundo bestieg seinen Staatswagen und begab sich, von vielen stattlichen Wagen begleitet, in voller Königspracht, zum Kukkutakloster, um den ehrwürdigen Narado zu besuchen. Als er soweit gefahren war, wie man fahren konnte, stieg er vom Wagen und ging zu Fuße ins Kloster. Und der König Mundo begab sich zum ehrwürdigen Narado. Dort angelangt begrüßte er ehrfurchtsvoll den ehrwürdigen Narado und setzte sich zur Seite nieder. Als er sich aber gesetzt hatte, sprach der ehrwürdige Narado also zu ihm:

„Fünf Dinge, o König, kann kein Asket oder Priester erreichen, kein Engel, Teufel oder Gott, noch irgend einer in der Welt: welche fünf?

Daß, was dem Altern unterworfen ist, nicht altern möge; daß, was der Krankheit unterworfen ist, nicht erkranken möge; daß, was dem Tode unterworfen ist, nicht sterben möge; daß, was dem Verfalle unterworfen ist, nicht verfallen möge; daß, was dem Untergange unterworfen ist, nicht untergehen möge; das, o König, kann kein Asket oder Priester erreichen, kein Engel, Teufel oder Gott, noch irgend einer in der Welt.

Da, o König, beginnt bei dem unwissenden Weltlinge, was dem Altern unterworfen ist, zu altern, — was der Krankheit unterworfen ist, zu erkranken, — was dem Tode unterworfen ist, zu sterben, — was dem Verfalle unterworfen ist, zu verfallen, — was dem Untergange unterworfen ist, unterzugehen. Dabei klagt, stöhnt und jammert er, schlägt sich weinend an die Brust, gerät in Verzweiflung. Von diesem unwissenden Weltlinge, o König, heißt es, daß er, getroffen vom giftigen Pfeile des Kummers, sich nur selber Qualen bereitet.

Da aber, o König, beginnt bei dem wissenden, edlen Jünger, was dem Altern unterworfen ist, zu altern, — was der Krankheit unterworfen ist, zu erkranken, — was dem Tode unterworfen ist, zu sterben, — was dem Verfalle unterworfen ist, zu verfallen, — was dem Untergange unterworfen ist, unterzugehen. Während aber das dem Untergang Unterworfene untergeht, da sagt er sich: „Ich bin ja nicht der Einzige, bei dem das dem Untergang Unterworfene untergeht. Soweit es eben Wesen gibt, die da kommen und gehen,

sterben und geboren werden: bei allen Wesen geht eben unter, was dem Untergange unterworfen ist. Würde ich nun, wo das dem Untergange Unterworfene untergeht, klagen, stöhnen, jammern, mir weinend an die Brust schlagen und in Verzweiflung geraten, so möchte mir die Nahrung nicht bekommen, der Körper elendes Aussehen erlangen, die Arbeiten nicht voranschreiten, die Feinde aber würden erfreut und die Freunde bedrückt sein. Während also das dem Untergang Unterworfene untergeht, klagt, stöhnt und jammert er nicht, schlägt sich nicht weinend an die Brust, gerät nicht in Verzweiflung. Von diesem wissenden, edlen Jünger aber, o König, heißt es, daß er entfernt hat den giftigen Pfeil des Kummers, durch den getroffen der unwissende Weltling sich nur selber Qualen bereitet. Befreit vom Kummer, befreit vom Pfeile des Leidens, führt der wissende, edle Jünger sein eigenes Selbst zur Wahnerlöschung.

Diese fünf Dinge, o König, kann kein Asket oder Priester erreichen, kein Engel, Teufel oder Gott, noch irgend einer in der Welt."

„Nicht durch Kummer, auch durch Klagen nimmermehr,
Wird auch nur der allerkleinste Zweck erreicht;
Ja, beim Anblicke des Kummers und der Klagen
Sind die Feinde alle sogar hocherfreut.

Doch, wenn der Weise nicht im Unglück mehr erzittert,
Da alle Dinge abzuwägen er versteht,
Dann wird der Feind erfüllt von großem Kummer,
Da er sein früh'res Antlitz unverändert sieht.

Ob durch Gespräch, durch Rat, durch edle Rede,
Durch Gabe oder durch Familienbrauch:
Wodurch und wo man immer 's Heil erringen kann.
Da ist es recht, daß man sich drum bemühe.

Sobald man weiß, daß dieses oder jenes Ding,
Man selbst nicht, auch kein andrer je erreichen kann,
Soll, ohne Klagen duldend, man sich selber fragen,
Ob man's Geschick*) denn immer fester fügen soll."

*) genauer: das auf Verblendung und Begehren beruhende und zu immer erneuter Geburt führende daseinsbejahende Wirken (kamma).

Auf diese Worte sprach der König Mundo also zum ehrwürdigen Narado:

„Was ist wohl, o Ehrwürdiger, der Name dieser Gesetzesdarlegung?“

„Das Herausreißen des Leidensstachels“: das, o König, ist der Name dieses Gesetzesvortrages.“

„Wahrlich, o Ehrwürdiger, ein Herausreißen des Leidensstachels war es; denn nach dem Anhören dieses Gesetzesvortrages, o Ehrwürdiger, ist mir der Leidensstachel geschwunden.“

Und der König Mundo gebot Piyako seinem Schatzmeister: „So verbrenne denn, lieber Piyako, den Leichnam der Königin Bhadda und lasse einen Grabhügel darüber errichten! Von heute ab will ich mich wieder baden, salben, Nahrung zu mir nehmen und meinen Geschäften nachgehen.“

Buddha und seine Legende

von Eduard Schuré

ins Deutsche übertragen von Robert Laurency

(Fortsetzung)

Das Wunder des Ortes war das hochzeitliche Gemach. Durch eine von grünlichem Licht erhellte Vorhalle trat man ein in dies Heiligtum.

Das Licht der Räucherfeuer schimmerte hinter den netzartigen Perlmuttergittern und beschien sanft die Pracht der Behänge des üppigen Lagers. — Hier ist's, wo der Prinz die langen Stunden der Liebe mit der schönen Yasódhara verlebte. Dürstete ihn, so brachten ihm Diener schneegekühlte, erfrischende Getränke. Überkam ihn die Müdigkeit, so erschien eine Schar auserwählter Bajaderen, die einen traumhaften Tanz vor ihm unter dem Klange silberner Glöckchen tanzten. Und der Anblick ihrer anmutigen Glieder, vom bläulichen Dunste verbrannter Duftkräuter umhüllt, belebten seine betäubten Sinne. Sobald ihn ein Anflug von Trauer

zu berühren schien, lud ihn die Musik ein, in den Armen Yasódhara's Vergessen zu suchen. — Auf Befehl des Königs war es verboten, auch nur den Namen des Todes an diesem Ort der Wonne zu erwähnen. Der Schmerz hatte keine Rechte dieses Asyl zu betreten. Alle düsteren Mienen waren verbannt, Traurigkeit galt als Verbrechen. Die hohen Wälle des Gartens schlossen den Prinzen ab von der Außenwelt. Jeder Ausgang hatte drei eherne Türen und hundert Krieger als Hüter. — So floß in diesem Paradiese das betrogene Leben dahin wie ein Fluß zwischen blühenden Ufern. Doch selbst inmitten des Taumels der Liebe war Siddhartha nicht glücklich. Seine Freuden erstickten ihn; eine früher ihm unbekannte Unruhe fiel wie ein Schatten auf seine Freuden, gleich wie ein Wolkenschatten über die silberne See. Während der Körper des künftigen Buddha am schwellenden Busen seines Weibes ruhte, schweifte sein Geist in weite Fernen. Manchmal mitten im Schlafe, glaubte er erstickte Klagen, entfernte Schreie zu hören. Waren es die zerstreuten Stimmen der Welt, seines Königreichs, die ihn riefen? Waren es Unglückliche, die ihre Arme hilfesuchend nach ihm ausstreckten? Dann erwachte er plötzlich und schrie: — „Ich höre, ich weiß, ich komme!“ — Als aber die schöne Yasódhara nicht mehr das geliebte Haupt auf ihrer Brust spürte, erwachte sie und fragte: — „Was fehlt meinem Herrn?“ — „Ich weiß es nicht,“ erwiderte der Prinz. Aber das Erbarmen, das aus seinen Blicken sprach, hatte etwas Erschreckendes, und sein Gesicht war verklärt wie das eines Gottes. Manchmal verlangte es Siddhartha nach dem Klange der Musik, um seine innere Angst los zu werden.

Aber die Musik schien zu ihm zu sprechen: — „Das menschliche Leben ist wie der Wind: ein Seufzer, ein Schluchzen; hörst Du es? Es ist wie ein Hauch, der vorüberzieht.“ — Oft, nach Sonnenuntergang, rief er die schön gekleideten Frauen Yasódhara's, die, alsbald mit lächelnden Lippen auf den Ruf ihres Herrn herbeieilten. Man ließ sich auf den Terrassen des Pavillons nieder, Siddhartha und Yasódhara in der Mitte, die Frauen im Halbkreis, in lässiger Haltung gruppiert: eine, halb auf den Kissen liegend, berührte die silbernen Saiten der Laute, die Augen gegen Himmel gerichtet, eine andere lächelte über den ausgelassenen Einfall ihrer Gefährtin;

eine dritte verbarg unter den niedergeschlagenen Augenwimpern ihre wachgewordene Sinnenlust. Eines Abends wandte sich der Prinz zu einer der Sängerinnen: — „Berichte mir," sprach er, „von dieser unermeßlichen Welt, von der ich noch nichts weiß!" — Die Sängerin begann nun die Abenteuer des Rama zu erzählen. Doch Siddhartha hörte nur zerstreut zu. Nach einiger Zeit sprach er: — „Weißt Du nichts von den zahllosen Wesen, die hinter diesen Wällen sind und die vielleicht unserer Hilfe bedürfen?" — „Herr, man hat mir nichts von ihnen erzählt," sagte die Schöne. — „So gebe man mir ein Roß, damit ich die ganze Welt durchstreife!" — Und er streckte seine Arme gegen Westen aus, wo der Tag wie in einer großen feurigen Esse dahinschmolz.

Der Prinz befahl nun seinem Wagenlenker Channo, einen Wagen herzurichten, um am andern Morgen eine Spazierfahrt in die Stadt zu unternehmen. Er war seiner Gefangenschaft müde; er wollte sehen, was in der Welt vor sich geht. König Suddhodana, der von diesem Vorhaben unterrichtet wurde, befahl daher, daß alle Einwohner sich festlich zu schmücken hätten, um so seinen Sohn zu begrüßen. Andern Tags durchzog Siddhartha feierlich die Stadt auf einem von prächtigen Ochsen gezogenen Wagen; das Volk umjubelte ihn; alle Gesichter waren voll Freude. Aber an einer Straßenecke bemerkte der Prinz in der Menschenmenge ein wankendes Wesen, alt und elend. Es war nichts als Haut und Knochen. Und mit schlotternden Knien sich ihm nähernd, bat es mit keuchender Stimme um ein Almosen. „Was ist das für ein Wesen, das kaum einem Menschen gleicht?" fragte Siddhartha seinen Wagenlenker. — „Edler Prinz," sagte Channo, „das ist ein alter Mann. Ehemals ging er aufrecht, war stark und schön wie Du. Die Jahre aber haben ihn nach und nach aufgerieben. Jetzt gleicht sein Leben einem schwachen Funken, der bald erlischt." „Aber was macht Dich, erlauchter Prinz, so nachdenklich?" — „Ist das etwa die Bestimmung aller Menschen?" fragte der Prinz; „ja aller," sagte Channo, „wenn sie lange genug leben." — „Fahre denn zurück zum Palaste!"

Siddhartha kehrte ganz in Gedanken versunken und traurig in seine Gemächer zurück. Und Yasódhara warf sich ihm schluchzend zu Füßen und sprach: „An was denkst Du?" Nach einigem Schwei-

gen erwiderte er: „Deine Lippen schwellen und duften, aber bald werden sie dahinwelken. Deine Arme sind blühend, aber bald werden sie vertrocknen. An was ich denke? Ich frage mich, wie die Liebe ihrem Mörder, der Zeit, entgehen könnte."

Die folgende Nacht hatte der König Suddhodana furchtbare Träume. Er sah im Traume seinen Sohn auf einem blitzenden Wagen sitzen, den vier feurige Rosse zogen, und der sein Königreich in Windeseile durchfuhr, alles unter sich zermalmend. Dann wieder erschien ihm ein unermeßliches Rad, das beim Dahinrollen von Feuer und Musik begleitet war. Dann sah er im Traume, wie sein Sohn eine große Trommel schlug; und dadurch entstand ein furchtbares Donnergetöse, das die halbe Welt durchdröhnte. Als er erwachte, stand ein Bote vor seinem Lager: „Erlauchter Fürst!" sprach er, „Dein Sohn verlangt die Stadt zu sehen, doch nicht in Prinzentracht, sondern wie ein Unbekannter, ein Fremder, um so seine zukünftigen Untertanen besser kennen zu lernen. — „Gut," erwiderte der König, „er mag gehen."

Und Siddhartha begab sich, von Channo begleitet, zu Fuße in die Stadt. Beide waren als Händler verkleidet, und niemand erkannte sie deshalb.

In einer Gasse hörte er plötzlich, wie jemand mit herzzerreißender Stimme schrie: „Helft mir, o Herr! Habt Mitleid mit mir!" Es war ein Unglücklicher, der von einer unheilbaren Krankheit befallen war und sich vor Schmerzen auf dem Boden wälzte, die Haut voll roter Flecken, die Stirne mit Schweiß bedeckt, den Mund zusammengepreßt; und die stieren Augen verzehrten sich vor innerer Verzweiflung. Krampfhaft suchte er sich aufzurichten, aber jedesmal fiel er kraftlos wieder zurück, fahl vor Todesangst. Siddhartha aber sprang hinzu und legte das Haupt des Unglücklichen auf seinen Schoß: „Was hast Du für ein Leiden?" fragte er voll Mitleid. Doch der Unglückliche, von einem schrecklichen Krampf gepackt, hatte keine Kraft mehr zu antworten. Da nahm der Wagenlenker das Wort: „Prinz," sprach er, „das ist ein kranker Mann, von der Pest befallen. Berühre ihn nicht, das Leiden könnte sich an Dich heften." Der Prinz, ohne sich stören zu lassen, fragte: „Wie entsteht ein solches Leiden?" — „Wie die Schlange, die beißt, ohne

gesehen zu werden, wie ein Tiger, der mit einem Sprung aus dem Dschungel tritt, oder wie ein Blitz, der den einen trifft und den andern verschont.“ — „Also leben alle Menschen in der Angst?“ — „Sie leben also, Prinz.“ — „Aber wenn sie ihre Schmerzen nicht ertragen können?“ — „Dann sterben sie.“ — „Sie sterben?“ — „Ja, am Ende kommt der Tod, gleichviel wo, gleichviel wie. Sieh! da ist er!“

In diesem Augenblick ging ein Leichenzug vorüber. Die Leute weinten und schrieen: — „O Rama, Rama, höre! Brüder, ruft Rama an!“ Der schon halb in Verwesung übergegangene Tote lag auf einer Bahre, dürr und welk; seine verzogenen Lippen ließen die Zähne sehen. Man brachte ihn auf einen Scheiterhaufen, und bald züngelten die Flammeu um den Leichnam. Siddhartha sah die Haut rösten, die Knochen aus ihrem Gefüge springen und sah, wie alles zu einem Haufen grauer Asche zusammenfiel; hier und da ein weißer Knochen, — der armselige Überrest eines Menschen. „Und,“ sagte der Prinz, „ist das da das Ende aller, die leben?“ — „Das ist das Ende aller, das ist das allgemeine Los alles Fleisches, der Großen und der Kleinen, der Guten und der Bösen. Und hierauf, sagt man, fangen sie von neuem an, zu leben, irgendwo, auf irgendeine Weise, — wer weiß es? Und dann beginnt abermals der Kreislauf: Geburt, Leiden, der Abschied, der Scheiterhaufen. Das ist das Leben des Menschen.“ Da erhob Siddhartha seine Augen, glänzend von Tränen, gen Himmel; dann richtete er sie voll himmlischen Erbarmens zur Erde. Strahlend von einem glühenden Wunsche, von einer unaussprechlichen Liebe, von einer grenzenlosen Hoffnung, schrie er auf: „O leidende Welt! O ihr bekannten und unbekannten Brüder, eingezwängt in das Netz des Leidens und des Todes durch die unentwirrbaren Bande des Lebens! Ich sehe, ich fühle die Unermeßlichkeit der irdischen Todesqual, die Eitelkeit aller Wünsche, die Sinnlosigkeit und die Qual alles Lebens. Denn die Freuden endigen im Leid, die Jugend im Alter, die Liebe in Trennung, das Leben im widerwärtigen Tod; der Tod in neues unbekanntes Leben, das den Menschen von neuem an das Rad des Daseins fesselt. Auch ich wurde betört durch Sinnenreize. Aber der Schleier ist zerrissen. Und wer könnte diesen Schmerz der Welt

mit ansehen, ohne ihr zu Hilfe zu eilen? Wenn es Brahma nicht kann, werde ich es dürfen, ich? Ich werde die Zuflucht, die Rettung finden. Wie? Noch weiß ich sie nicht. Aber es muß sein, sollte ich sieben Mal die sieben Welten durchwandern, sollte ich die Leiden jedes Lebens durchkosten müssen, sollten alle Qualen der Hölle auf mich fallen, wenn nur die Welt gerettet wird!

„Channo! kehren wir nach Hause zurück. Ich habe genug. Meine Augen haben das gesehen, was ich zu sehen wünschte."

In der folgenden Nacht träumte Yasódhara, daß die Jasminblüten ihres Kranzes welk geworden seien und daß ihr eheliches Lager in ein Grab sänke. Sie erwachte und sah den Prinzen neben sich liegen, den Kopf gestützt auf seinen Arm, die Augen weit geöffnet. bekleidet mit seinem seidenen Kleid, das von Juwelen leuchtete, Sie erzählte ihren Traum und bat ihn um Aufklärung desselben. „Was auch komme," erwiderte ihr Siddhartha, „sei versichert, daß meine Liebe zu Dir treu und unwandelbar ist". Nachdem sie wieder eingeschlafen war, erhob sich Siddhartha. Eine innere Stimme sagte ihm: „Die Zeit ist gekommen" und in dem leuchtenden Sternenhimmel glaubte er zu lesen: „Die Stunde des Entschlusses ist da! Wähle die Straße der Größe oder den Weg der Wahrheit: zu regieren als König der Könige oder allein zu gehen ohne Krone, ohne Vaterland, um die Welt zu erlösen." Er antwortete: „Ich will nicht die Krone, die man mir bestimmt hat. Ich will nicht, daß die Räder meines Wagens blutig rollen von Sieg zu Sieg, damit die Menschen sich meines Namens erinnern. Ich werde die einsamen Pfade dieser Erde gehen, duldsam und liebevoll, aus ihrem Staub mein Lager bereiten, in ihren Wüsten wohnen, und in allen Wesen meine Brüder lieben. Denn meine ganze Seele ist voll von Barmherzigkeit für die Leiden der Welt. Ich habe ein Königreich zu verlieren; ich werde dieses Königreich aufgeben aus Liebe zu den Millionen geängstigter Herzen, die eines Tages mir gehören sollen, gerettet durch das Opfer, das ich zu dieser Stunde bringe!

Er beugte sich über Yasódhara, sah sie lange und liebevoll an und sagte: „Niemals wieder werde ich hier schlafen." Die Tränen, die er auf ihr Gesicht herabfallen ließ, erweckten sie nicht. Sie schlief glücklich unter dem Versprechen einer ewigen Liebe! Aber

sie verstand sie noch nicht, diese Liebe, die in der Entsagung größer ist, als im Besitz. Siddhartha dachte an all das, was sie leiden würde, und fühlte sein Herz beklommen. Drei Mal beugte er sich über sie, um sie zu wecken, und drei Mal hielt er sich zurück. Endlich bedeckte er das Gesicht mit seinem Mantel und wandte sich ab.

Dann ging er festen Schrittes Channo zu wecken und befahl, ihm sein Pferd zu satteln. Der treue Diener versuchte, seinen Herrn von seinem Vorhaben abzubringen, aber Siddhartha legte ihm Schweigen auf und bat ihn, ihn auf seiner Flucht zu begleiten. Die Wachen schliefen. Die beiden Reiter eilten durch die Tore und galoppierten die ganze Nacht hindurch. Beim ersten Tagesschimmer stieg der Prinz vom Pferde und sagte zu Channo: „Jetzt reite zurück und bringe mein Pferd in den Palast, denn ich will meinen Weg zu Fuß fortsetzen und von heute an einsam leben.“ Dann legte er seinen perlengeschmückten Turban ab und sagte zu Channo: „Übergib diesen Turban dem König, meinem Vater, und erzähle ihm, was Du gesehen hast.“ Und mit dem Schwert, das er zog, schnitt er sich sein langes Haar, das Zeichen der Kriegerkaste, ab. „Ich bin von heute ab weder König, noch Prinz oder Krieger. Man wird mich nicht mehr Siddhartha (der Segenspendende) nennen, sondern Sakia-Muni (der Asket aus dem Sakiageschlecht). Ich will nicht durch das Schwert herrschen, aber durch das Gesetz der Vernunft. Geh, bringe dem König, meinem Vater, dieses Schwert und diese meine Haare. Das ist alles, was ihm von seinem Sohne bleibt. Er wird mich erst wieder sehen, wenn ich die Wahrheit gefunden habe. Lebe wohl, Channo. Erinnere Dich meiner Worte, und dafür, daß Du mich aus meiner früheren Heimat hierher begleitet hast, sei gesegnet.“

Der treue Diener kniete vor dem Prinzen nieder mit einer letzten, stummen, inständigen Bitte. Aber sein Herr sah ihn mit einem solchen Blick an, daß Channo glaubte, zwei Strahlen aus seinen Augen hervorbrechen zu sehen. Er warf sich nochmals zu Boden nieder, dann schwang er sich auf sein Pferd und ritt zurück, um dem König die traurige Botschaft zu überbringen.

III.

So schritt denn der Prinz seines Weges ohne sich umzusehen.

Als sich der Galopp der Pferde hinter ihm verloren hatte und allmählich der bleiche Tag über einer elenden Stadt an einem steinigen Hügel anbrach, atmete er tief auf wie nie zuvor. Nichts mehr besitzend fühlte er sich vollständig frei. Nichts wird mehr zwischen ihn und die Wahrheit treten, der er mit unerschütterlicher Entschlossenheit auf dem steinigen Pfad der Entsagung folgen will. Er trat bei einem Händler ein, tauschte sein fürstliches Gewand gegen das gelbe eines Asketen ein und griff zum Napf des Bettlers, entschlossen, nur noch von Almosen zu leben.

Nachdem er die Gastfreundschaft mehrerer Brahmanen genossen hatte, ging er zu dem berühmtesten unter ihnen; Arata Kalama, der dreihundert Schüler hatte. Als Sakia-Muni zum ersten Mal in dieser Versammlung erschien, wendeten sich alle Augen zu ihm hin, und ein Murmeln der Bewunderung lief durch die Reihen der Zuhörer, so schön war er und so viel Licht verbreitete er um sich. Doch, ohne jemanden zu beachten, ganz in Gedanken, folgte er dem Unterricht der Lehrsätze. Nach einiger Zeit sagte der Prinz: „Diese Lehrsätze sind nicht wahrhaft befreiend. Die Anwendungen, die dieser Brahmane lehrt, beschönigen nur das Elend des Lebens. Das Glück, das er sucht, ist noch das des Fleisches und sein Gott ist ein Gott des Fleisches. Er erhebt den Menschen nur für einen Augenblick über das Leben und schleudert ihn wieder zurück in den Strudel der Leiden. Ich suche die höchste Wahrheit, den Sieg über Zeit und Raum."

Nachdem er bei dem Brahmanen nicht gefunden hatte, was er suchte, kam er zu dem Entschluß, sich der völligen Einsamkeit und der Askese zu weihen. Er zog sich auf den Berg Pandava zurück, im Lande Magadha und richtete sich in einer von wilden Feigenbäumen überdachten Höhle ein, auf Laub schlafend, wo er sich der Kälte der Nächte und der Feuchtigkeit des Morgens aussetzte, von den wenigen Speiseresten lebend, die ihm die armen Bauern brachten. Des Nachts hörte er den Schrei des Schakals und das Brüllen des Tigers; dann dachte er an die menschlichen Leiden und an die Möglichkeit, sie zu stillen. Wenn er dann von der Höhe des Hügels aus die Erde eingeschlafen und im Dunkel sah, umfing sein Gedanke alle lebenden Wesen mit unendlicher Liebe und tiefem Mit-

gefühl, da sie selbst ihre Sorgen vergessen hatten. Manchmal blieb er so in Betrachtung, bis die Morgenröte sich in ihrem Flammenkleid erhob. Wenn er sich dann vor dem Wiederaufleben ihres Kreislaufes verneigte, erflehte er innere Erleuchtung; aber noch war er nicht reif dafür.

Eines Tages, auf halbem Wege der Stadt, begegnete er einigen Büßern, die sich selbst qualvolle Torturen auferlegt hatten; der eine hatte einen verdorrten und vollständig erstarrten Arm dadurch, daß er ihn ständig unbeweglich über sich hielt; ein anderer hatte sich ein scharfes Eisen quer durch die Sehne gestoßen, der dritte eine von der Sonne verbrannte Haut und erblindete Augen. Die Unglücklichen glaubten den Geist lebendig zu machen durch Verstümmelung des Körpers. Siddhartha sah sie mit Schmerz und Mitleid an und sagte zu ihnen: „Meine Brüder, antwortet mir, ich bin der, der die Wahrheit sucht. Warum fügt ihr dem Leiden des Lebens noch andere hinzu?“ Sie erwiderten: „Es geschieht deshalb, daß unsere Seelen die glorreichen Sphären erreichen und einen Glanz, der alle Vorstellungen hinter sich läßt. Wir nehmen diese Schmerzen auf uns, um Götter zu werden.“ — „Also befreit von Euren Körpern, werdet Ihr ewig glücklich sein?“ — „Nein, ewig währt allein der große Brahma. Wir sind noch im Kreislauf und müssen unser Leben von neuem beginnen.“ — „Warum dann zerstört Ihr Euren Körper für Freuden, die an ihrer Stelle von selbst eintreten müssen und die doch nichts als Träume sind?“ — „Wenn du einen besseren Weg weißt, sag' ihn, wenn nicht, so gehe und der Friede sei mit dir!“ Daraufhin ging der Prinz traurig fort und dachte bei sich: „Diese Menschen wünschen zu leben und wagen nicht, das Leben zu lieben, aber foltern sich mit den blutigsten Martern. Sie verstümmeln ihren Körper und wissen nichts anders, als ihre Wünsche zum Schweigen zu bringen. Nein, diese zwecklose Askese ist nicht der Weg zum Heil. Ich muß ihn an einem neuen Zufluchtsort suchen durch Besonnenheit und durch innigste Betrachtung.“

(Fortsetzung folgt.)

Was ist Buddhismus?[1])

von Professor P. Lakshmi Narasu in Madras. Autorisierte Übersetzung von Dr. Ferdinand Hornung in Leipzig-KZ.

Buddhismus, oder als was er bei seinen Anhängern bekannt ist, Saddharma[2]) ist die von den Buddhas gepredigte Religion. Ein Buddha ist jemand, der Bodhi erlangt hat. Bodhi bedeutet einen idealischen Zustand geistiger und sittlicher Vollkommenheit, welcher vom Menschen durch rein menschliche Mittel erreicht werden kann. Von den vielen, welche Bodhi erlangt haben, ist geschichtlich am besten bekannt Gautama Sakyamuni.[3])

Allgemein wird Gautama Sakyamuni als der Stifter des Saddharma angesprochen. Aber der Sakyamuni selber bezieht sich in seinen Vorträgen auf Buddhas, welche die gleiche Lehre vor ihm verkündigt hatten. Gautama Sakyamuni ist keine Menschwerdung Gottes oder einer von dessen Verwandten oder Dienern, noch ist er ein bevorrechtigtes menschliches Wesen, auserwählt als das besondere Mittel zur Mitteilung einer übernatürlichen Offenbarung an die Menschheit. Nirgends beansprucht er, irgend etwas mehr zu sein, als ein menschliches Wesen. Er bekennt sich zu nichts mehr, als daß er Menschen den Weg zeige, auf welchem sie sich selber ebenso von Kummer und Leid befreien könnten, wie er sich selbst davon be-

[1]) Das Original, welches dieser Übersetzung zu Grunde liegt, ist ein im Jahre 1916 in Madras erschienenes Werkchen des schon seit einer Reihe von Jahren in buddhistischen Kreisen bestens bekannten Verfassers. Sein ursprünglich alleiniger Zweck war die Verkündigung und Ausbreitung der Buddhalehre in Indien. — Inzwischen hat es nicht nur dort so viel Beifall gefunden, daß eine Neuauflage nötig geworden ist, sondern auch außerhalb Indiens hat man seinen Wert erkannt. Außer der hier vorliegenden deutschen wird zur Zeit auch eine Übersetzung ins Japanische herausgegeben. — Zum Inhalt haben wir nichts zu bemerken; er wird für sich selber sprechen. Einige Bemerkungen des Übersetzers dienen vielleicht dazu, auch denjenigen Lesern, die noch nicht mit der buddhistischen Denk- und Ausdrucksweise vertraut sind, ein volles Verständnis zu sichern. —

[2]) Pali: saddhammo, „Die erhabene Lehre". —

[3]) „Der Weise aus dem Stamme der Sakyas." Ein anderer Ehrentitel des Buddha ist Sakyasimha, „der Löwe aus dem Sakyastamme"; siehe weiter unten.—

freit habe. Er sagt uns klar und deutlich, daß jeder Mensch seine Erlösung selber zu bewirken hat. Ermahnt hat er seine Anhänger, seiner individuellen Persönlichkeit durchaus keine Wichtigkeit beizulegen, sondern jederzeit seiner Lehren eingedenk zu sein. Er sagte: „Die ihr sagt, ihr sehet mich, und habt doch gegen die Lehre gehandelt, ihr werdet von mir nicht gesehen; aber auch wenn ihr zehntausend Meilen fern seid, selbst dort weilt der Mann, der die Lehre befolgt, immer vor meinen Augen.“ Gleichwohl ist die Persönlichkeit des großen Lehrers nicht ohne Bedeutung. Insofern nämlich, als diese Persönlichkeit die praktische Verkörperung seiner Lehren ist, dient sie dem Schüler als ein Vorbild, welches er nachahmen und dem er nachfolgen kann. Nicht nur der Enthüller der von ihm gefundenen Wahrheiten ist er, sondern zugleich auch das Vorbild des Erleuchtungsvorganges, und so der Erlöser, dessen in seine Tat übersetzte persönliche Erfahrung die sittlichen und geistigen Verhältnisse der Menschen ändert.

Bringt man alle sagenhaften Ausschmückungen davon in Abzug, so sind die Hauptereignisse in Gautama[1]) Buddhas Leben bald mitgeteilt. Geboren war er um die Mitte des sechsten Jahrhunderts vor der christlichen Zeitrechnung (563 v. Chr.) in der Nachbarschaft von Kapilavastu, jetzt Padeira, im Norden des Distriktes von Gorakhpur. Zu Kapilavastu[2]) wohnten die Oberhäupter des Sakyastammes. Gautamas Vater, Suddhodana, und seine Mutter, Maya Devi, gehörten diesem Stamme an. Die Mutter des Prinzen Siddhartha[3]) starb sieben Tage nach seiner Geburt. Seine ersten Lebensjahre verbrachte Siddhartha in Behaglichkeit, Luxus und Pflege unter der gütigen Fürsorge seiner Tante von mütterlicher Seite, Prajapati Gautami.[4]) Keine Mühe wurde gespart, ihm seinen Lebensweg zu ebnen. Im Alter von sechzehn Jahren wurde er mit seiner Base Yasodhara vermählt, und sie hatten einen Sohn namens Rahula. Fünfundzwanzig Jahre lang sah Siddhartha nur das Schöne und Angenehme. Um diese Zeit aber berührten ihn

[1]) Pali: Gotamo, des Buddha Familienname.
[2]) Pa: Kapilavatthu.
[3]) Pa: Siddhattho, der persönliche Name des Buddha.
[4]) Pa: Pajapati Gotami.

die Sorgen und Leiden der Menschheit auf's tiefste und ließen ihn nun über das Lebensproblem nachdenken. Unter dem Antriebe eines mächtigen Verlangens, den Ursprung von Kummer und Leid aufzudecken und das Mittel, sie auszurotten, entsagte er, neunundzwanzig Jahre alt, allen Banden des Familienlebens und zog sich in die Wälder zurück, wie das zu seiner Zeit üblich war.

Nach dieser Entsagung stellte sich Sakyasimha unter die geistige Führung zweier berühmter Brahmanen, Arada Kalama und Udraka Ramaputra[1]). Ersterer war offenbar ein Anhänger des Kapila, des berühmten Begründers des Sankhyasystemes; er legte großes Gewicht auf das Glauben an einen Atman.[2]) Er lehrte, die Seele erlange vollkommene Befreiung, wenn sie von den Beschränkungen, die der Stoff auf sie ausübt, befreit werde. Diese Lehre befriedigte jedoch Sakyasimha nicht, und so verließ er Arada Kalama und begab sich in den Unterricht Udraka Ramaputras. Letzterer, wahrscheinlich ein Anhänger des Vaiseshikasystems, verbreitete sich ebenfalls weitläufig über die Frage des „Ich", doch legte er mehr Gewicht auf die Wirkung des Karma und auf die Seelenwanderung. Obgleich Sakyasimha nun wohl die Wahrheit in der Karmalehre erkannte, vermochte er nicht, sich zum Glauben an das Vorhandensein einer Seele oder an deren Wanderung zu bekehren. Daher verließ er Udraka ebenfalls und ging zu den Priestern, die den Tempeldienst versahen, um zu versuchen, ob er vielleicht von diesen den Weg, dem Kummer und dem Leiden zu entrinnen, erfahren könnte. Aber die unnötigen, grausamen Opfer auf den Altären der Götter empörten des Sakyasimha edles Naturell, und so zeigte er den Priestern die Vergeblichkeit, böse Taten durch Zerstörung von Leben sühnen zu wollen, und die Unmöglichkeit, durch die Vernachlässigung sittlicher Lebensführung Religion zu betätigen.

Auf seiner Wanderung im Suchen nach einem besseren System kam dann Sakyasimha zu einer Ansiedelung von fünf Schülern des Udraka und sah dort, wie diese strenge Buße übten. Er bewunderte ihren Eifer und Ernst und legte sich nun ebenfalls auf Kasteiung. Sechs Jahre lang verrichtete er die allerstrengsten aske-

[1]) Pali: Alaro Kalamo und Uddako Ramaputto.

[2]) Pali: atta, ein unvergängliches „Selbst", „Ich", oder eine „unsterbliche Seele".

tischen Bußübungen bis sein Körper eingeschrumpft war wie ein verdorrter Zweig. Als er nun eines Tages im Flusse gebadet hatte und sich anstrengte, das Wasser zu verlassen, konnte er wegen seiner Schwäche nicht in die Höhe. Doch mit Hilfe eines herabhängenden Zweiges richtete er sich endlich auf und verließ den Fluß. Aber wie er nun zu seinem Wohnplatze zurückkehrte, wankte er wiederum und fiel zu Boden, und vielleicht wäre er dort umgekommen, hätte ihn nicht ein Hirtenmädchen, welches zufällig gerade dort, wo er ohnmächtig geworden war, vorbei kam, etwas Reismilch gegeben. Nachdem er sich so erfrischt hatte, merkte er, daß Asketik, statt zur Erlösung zu führen, nur eine Schwächung des Körpers sowohl, wie des Geistes herbeiführt. Demgemäß gab er alle Asketenübungen auf.

Nun begann er einen Lehrgang des Nachdenkens und der Selbstprüfung, nur seiner eigenen Vernunft und Einsicht vertrauend. Als er eines Nachts in tiefem Nachdenken dasaß, bemächtigte sich seiner das Bewusstsein richtiger Einsicht. Die Lösung der Lebensprobleme, über die so lange nachgedacht war und die wie schlafend dagelegen hatte, trat einer Eingebung vergleichbar plötzlich vor sein Bewusstsein. So also erlangte er die Sambodhi[1]) und wurde ein Buddha. Da diese Sambodhi ohne äußeren Beistand eines Lehrers oder eines Gottes, sondern nur durch eigene Kraft erlangt war, wird sie auch Svabodhanam genannt.

Da ein Mensch, der die Buddhaschaft erlangt hat, keinen anderen Beruf hat, als für andere zu leben, indem er ihnen den Weg zeigt, auf dem die Erlösung zu erreichen ist, ging der Buddha nach Benares, um dort das Evangelium der Erlösung zu verkünden. Dort traf er die fünf Schüler des Udraka, deren Asketenübungen ihn veranlasst hatten, sich auf die Selbstkasteiung zu legen. An sie richtete er seine erste große Lehrrede, das Dhammacakkappavatanasuttam,[2]) in welcher er die vier großen Wahrheiten auslegte und

[1]) Die vollkommene Erleuchtung, Weisheit.

[2]) Dhammacakkappavatanam heißt wörtlich übersetzt: „Das Umdrehen des Rades der Lehre.“ Suttam = Lehrrede. — Wir bedienen uns noch heute unter entsprechenden Verhältnissen eines ganz ähnlichen Bildes. Denn „Agitationsrede“ bedeutet, wörtlich übersetzt, eine „In-Bewegung-setze-Rede.“ —

den Edlen Achtfachen Pfad, und bekehrte sie. Sie empfingen die Ordination und bildeten den ersten Kern der heiligen Brüderschaft der Jünger, die als der Sangha bekannt ist. Eines Abends bald nachher bekehrte der Buddha den Yasa, den jugendlichen Sohn eines reichen Bankiers zu Benares, der von den Leiden dieser Welt sehr bekümmert wie ein Irrsinniger umherging. Auch die ehemaligen vierundfünfzig frohsinnigen Genossen Yasas schlossen sich gleichfalls dem Sangha an. Diese sechzig sandte der Buddha als Missionare in verschiedene Richtungen aus, daß sie seine Gute Lehre verkünden sollten, und ermahnte sie mit diesen Worten: „Gehet nun, o Bhikkhus, zur Wohltat für die vielen, zum Wohle der Menschheit, aus Mitleid für die Welt. Prediget die Lehre, die da herrlich ist im Anfange, herrlich in der Mitte und herrlich am Schlusse, im Geiste sowohl wie im Wortlaut. Es gibt Wesen, deren Augen nur wenig mit Staub bedeckt sind, aber wenn ihnen die Lehre nicht verkündigt wird, so können sie die Erlösung nicht erlangen. Verkündet ihnen ein Leben der Heiligkeit. Diese werden die Lehre verstehen und sie annehmen."

Während seines rührigen Lebens als Lehrer bekehrte der Buddha viele, hoch und niedrig, reich und arm, gelehrt und ungelehrt, Brahmanen und Chandalas, Jainas und Ajivakas, Familienväter und Asketen, Männer und Frauen. Alle Klassen und Stände der Menschen lieferten ihm Anhänger in großer Zahl, Ordinierte ebenso wie Laien. Unter seinen Bekehrten befand sich der König Bimbisara von Magadha, König Prasenajit[1]) von Kosala, König Udayana von Kausambi. Alle ohne Unterschied der Kaste oder Klasse wurden zum Sangha zugelassen. Unter den in den Theragatha[2]) erwähnten Ältesten finden wir Angulimala, den gefürchteten Räuber von Kosala; Sunita, den Straßenkehrer; Svapaka, den Hundeesser; Svati, den Fischer; Nanda, den Kuhhirten; Upali, den Barbier. Unter den Bhikkhunis[3]) war Ambapali, die Buhlerin von Vaisali; Vimala, die Tochter einer Prostituierten; Purna, die Tochter einer Sklavin; und Chapa, die Tochter eines Jägers. Die Geschichte der Bekehrung

[1]) Pali: Pasenadi.

[2]) Theragatha, von Bhikkhus verfasste Gedichte. —

[3]) Bhikkhuni, buddhistische „Nonne".

Sunitas, wie sie von ihm selber zum besten gegeben ist, zeigt, wie leicht es für die Zugehörigen der sogenannten unteren Klassen war, dem Sangha beizutreten. Zu Sunita sagte der Buddha: „Nimm deine Zuflucht zu meiner Lehre. Tritt eifrig das religiöse Leben an. Durch Einsicht geschieht es, daß man die Erlösung erlangt, und nicht dadurch, daß man von einer bestimmten Kaste ist. Erlösung ist nicht das Vorrecht irgendwelcher Kaste. Gerade wie die Luft allen Kasten gemeinsam ist, so auch können alle gleichmäßig die Frucht des Pfades erlangen.“ Während der neun Monate der schönen Witterung ging Sakyamuni predigend von Ort zu Ort. Oft besuchte er die Kranken und die Beraubten und machte seine Tour in die Gebiete, die von der Pest heimgesucht waren.

Die Darlegungsmethode des Buddha unterschied sich von der der Brahminen vollständig. Statt seine Gedanken in jener kurzen, bündigen Form darzubieten, die so charakteristisch für die Brahminen ist, teilte er seine Lehren in der Form von Reden mit. Statt dunkeler Lehren, die fast im Geheimen nur einer kleinen Zahl anvertraut werden, sprach er zu großen Hörerkreisen, die aus allen jenen bestanden, die ihn zu hören wünschten. Er sprach in einer Weise, die allen verständlich war, und versuchte dabei durch häufige Wiederholungen seine Gedanken selbst den wenigst aufmerksamen Köpfen und den widerspenstigsten Gedächtnissen einzuprägen. Er paßte sich der Auffassungsfähigkeit seiner Hörer an. Zuerst sprach er über die Verdienstlichkeit des Almosengebens, über die Pflichten der Sittlichkeit, über zukünftige Glückseligkeit, über die Gefahren, die Nichtigkeit, das Beschmutzende der Lüste und über die Segnungen des Aufgebens des Gelüstes. Sah er dann, daß der Geist seines Zuhörers vorbereitet war, unvoreingenommen, eindrucksfähig, frei von Hindernissen des Verständnisses der Wahrheit, erhoben und glaubend, dann trug er die besondere Buddhalehre vor, nämlich das Leiden, die Ursache des Leidens, des Leidens Aufhören und den Pfad. Allgemein griff er zu Gleichnissen und Parabeln, Fabeln und Volkssagen, geschichtlichen Anekdoten und Episoden, Sprichwörtern und volkstümlichen Reden. Wünschte er eine Moral hinzustellen oder einen Tadel anzubringen, so erzählte er eine Anekdote oder eine Fabel, die deren besondere Merkmale in der Darstellung

vormaliger Existenzen des Buddha selber, wie der andern in Betracht kommenden Personen behandelte. Derartige Anekdoten sind als die Jatakas bekannt.

Zu Sakyamunis Zeit befand sich Indien in einem Zustande geistiger Gärung. Noch viele andere religiöse Lehrer gab es da, die weniger bekannt und berühmt sind, als Gautama der Buddha. Sechs Erzketzer erwähnen die buddhistischen Bücher im besonderen. Aus Eifersucht auf des Buddha große Beliebtheit verschworen sich die Ketzer, seinen guten Ruf zu beflecken und ihn in den Augen des Volkes zu Grunde zu richten. Doch alle ihre Versuche waren vergeblich. Auch ihn ums Leben zu bringen versuchten sie, aber sie hatten keinen Erfolg.

Auf seiner letzten Predigttour kam der Buddha nach der Stadt Patna. Dort wurde er krank. Von diesem Orte ging er nach Kusinagara, im östlichen Teile von Nepal, und dort starb er im hohen Alter von achtzig Jahren, um 483 v. Chr. Noch in den letzten Stunden seines Lebens erklärte er einem Fremden den Edlen Achtteiligen Pfad und bekehrte ihn zur wahren Lehre. Seine letzten, an seine Anhänger gerichteten Worte waren: „Verfall ist allen zusammengesetzten Dingen eigen. Strebet nach Weisheit und bewirkt mit Eifer euere Erlösung.“ —

Die Überreste des Buddha wurden von den Mallas von Kusinagara mit alle den Ehrungen und dem Prunk, die einem König der Könige zustehen, eingeäschert. Nach der Verbrennung wurden die Überbleibsel unter acht verschiedene Plätze verteilt und in hierzu besonders errichteten Dagobas aufbewahrt. Es heißt, der Kaiser Asoka habe diese alten Dagobas geöffnet und die darin enthaltenen Reliquien über sein ganzes großes Reich hin verteilt und mehr als achtzigtausend Stupas[1]) und Dagobas zu ihrer Aufbewahrung gebaut.

Das ist das Leben des Gautama Sakyamuni, befreit von den phantastischen Zutaten einer frommen späteren Zeit. Daß dieser unter den Religionsstiftern eine hervorragende Stelle einnimmt, ist

[1]) Ein Stupa, m., Pali: thupa, ist ein Denkmal aus Steinen und Erde in Gestalt eines Hügels. Werden Reliquien in ihm aufbewahrt, so heißt der dieselben umschließende Raum und hiermit auch wohl der ganze Hügel dhatugarbha, Pali dhatugabbha, Singhalesisch dagaba oder Dagoba.

keine Frage. Sein würdevolles Betragen, seine hohen Verstandesgaben, sein durchdringender Blick, seine Redegewalt, die Festigkeit seiner Überzeugungen, seine Leutseligkeit, Freundlichkeit und Biederkeit und das Anziehende seines Charakters — alles dieses legt Zeugnis ab für seine Größe. Für Barthélemy Saint-Hilaire, einen gegnerischen Kritiker des Buddhismus, gibt es, mit der einzigen Ausnahme Christi, keine lauterere, keine rührendere Gestalt unter den Religionsstiftern, als den Buddha. Jedoch in des unparteiischen Beurteilers Augen ragt Gautama Sakyamuni über den Gründern aller anderen Religionen durch sein Leben, seinen persönlichen Charakter, durch die von ihm in Anwendung gebrachten Methoden der Propaganda und seinen schließlichen Erfolg weit hervor. In ihm waren Eigenschaften echtester Fürstlichkeit mit der Einsicht eines Weisen und der leidenschaftlichen Hingebung eines Märtyrers vereinigt. Er gab eine Probe zu den Glaubensbekenntnissen seiner Vorfahren, aber zuletzt schuf er sich einen edleren Glauben. Seine Lehre war vollendet, aber niemals beanspruchte sie, eine übernatürliche Offenbarung zu sein. Richtig beurteilte er die innerliche Stärke der Fähigkeit eines Menschen, seine Erlösung ohne äußere Hilfe zu bewirken. In der Tat, der Tathagata[1]) ist das Licht der Welt. Kein Wunder ist's, daß selbst diejenigen, welche seine Lehre anfangs verwarfen, ihn schließlich in ihr Pantheon aufnehmen mussten, indem sie ihn zu einem Avatara[2]) gerade eines derjenigen Götter machten, die er verabschiedet hatte.

Der Buddhismus erkennt die Erfahrung und das folgernde Urteilen als die einzigen Quellen des Wissens an und verwirft jedes Zurückgreifen auf Autorität oder Offenbarung als wertlos. Zu den Kalamern sagte der Buddha: „Glaubt nicht an Überlieferungen, bloß weil sie viele Generationen hindurch und an vielen Orten

[1]) Tathagata, wörtlich: Der „So-Gekommene." Dieses ist der Beiname, welchen der Buddha gebraucht zu haben scheint, wenn er von sich selber sprach. —

[2]) Avatara ist die Verkörperung eines Gottes in einem Menschen, oder auch in Tieren. — Die Hindus lassen den Buddha eine Verkörperung des Siva sein. Hiermit begründen sie ihre Ansprüche auf den alleinigen Besitz des Tempels zu Buddha-Gaya. Einstweilen auch vor den englischen Gerichten mit Erfolg!

überliefert sind; glaubt nicht an etwas, weil das Gerücht davon geht und von vielen davon gesprochen wird; glaubt nicht, weil der schriftliche Bericht irgend eines alten Weisen davon beigebracht wird; glaubt nicht an etwas, was ihr euch eingebildet habt und ihr nun denkt, weil es außerordentlich ist, müsse es auch durch einen Gott oder ein wunderbares Wesen eingeflößt sein. Stimmt es jedoch nach sorgfältiger Beobachtung und Zerlegung mit der Vernunft überein und dient es dem Wohle und dem Vorteile von all und jedem, dann nehmt es an und lebet darnach." — Ebenso lehrte er: „Ihr sollt meine Lehre nicht aus Ehrerbietung annehmen, sondern sie erst prüfen, wie man Gold durch Feuer probiert." Er sagte seinen Jüngern, öffentlich lehren sollten sie nicht dasjenige, was sie nur aus Achtung vor ihrem Lehrer glaubten, sondern das, wovon sie wüssten, daß es begründet und richtig sei; jene Grundsätze, welche ihre Vernunft nach freimütiger Untersuchung angenommen habe.

Der Buddha beansprucht keinerlei Vorzug oder Vorrang kraft irgend welcher transzendenten Besonderheit seiner Natur, die über alles Irdische und Menschliche hinausragt. Er selbst hat uns ja klar und deutlich dargelegt, wie jedermann durch einen Kursus intellektueller und sittlicher Vorbereitung Bodhi ebenso erlangen kann wie er. Sunakkhata, ein Fürst der Lichchavi, ging in Vesali herum und sagte: „Dieser Sramana Gautama hat von den Dingen, die jenseits des Gesichtskreises gewöhnlicher Sterblicher liegen, keine Kenntnis; er besitzt nicht den Vorrang, welcher zum vollen Besitztum hoher Kenntnis und Einsicht gehört. Die Lehre, die er verkündigt, ist ein Erzeugnis bloß des Bildens von Folgerungen und Schlüssen, etwas, was er mit seinem eigenen Verstande erdacht hat, und der Inbegriff und Wesenskern davon ist, daß es einen Menschen, der nachdenkt und urteilt, schließlich zur Beendigung des Leidens führt." — Als diese Herabsetzung dem Buddha hinterbracht wurde, sagte er: „Eine Empfehlung des Erleuchteten ist es, wenn jemand bekanntmacht: „Der Kern der vom Sramana[1]) Gautama verkündeten Lehre ist der, daß ein Mensch, wenn er nur nachdenkt und hinreichend überlegt, schließlich dem

[1]) Pali: samano, der Einsiedler. Einer, der nach höherer, edler Geistesausbildung strebt.

Ende aller Leiden zugeführt wird.“ — Er hat seine Anhänger gebeten, sich auf sich selbst zu verlassen. Noch in seinen letzten Augenblicken sprach er zu Ananda: „Seid euere eigenen Leuchten. Seid selber euere Zuflucht. Haltet fest an der Lehre als an einer Zuflucht. Schaut nicht nach Zuflucht aus auf irgend jemand außer auf euch selbst.“

Bekehrungen durch Wunder und Mirakel zu bewirken, hatte der Buddha seinen Anhängern verboten, denn durch solche Sachen würden sie nicht in anderer Leute Achtung erhöht werden. Er sagte: „Drei Arten von Wundern gibt es. Das erste ist das Machtwunder; in diesem wird außerordentliche Macht offenbart, wie Gehen auf dem Wasser, Austreiben von Teufeln, Erwecken von Toten und so weiter. Sieht der Gläubige derartiges, so mag wohl sein Glaube stärker werden; den Ungläubigen jedoch überzeugt es nicht. Der möchte denken, daß diese Dinge mit Hilfe von Zauberei zustande gebracht seien. Daher sehe ich in solchen Wundern Gefahr und halte sie für schimpflich und abstoßend. Das zweite ist das Wunder des Prophezeiens, wie Gedankenlesen, Vorhersagen, Wahrsagen etc. Auch hier würde Enttäuschung erfolgen, denn auch dieses würde in den Augen des Ungläubigen nichts Besseres sein, als außerordentliche Zauberei. Das letzte ist das Wunder der Belehrung. Bringt einer meiner Anhänger einen Menschen durch Belehrung dahin, daß er seine Verstandes- und sittlichen Kräfte richtig anwendet: Das ist das richtige, wirkliche Wunder.“ — Die Möglichkeit von Bekehrung durch zufällige Ereignisse wird nicht verneint, aber Bekehrte auf jede andere Weise zu machen, als durch Beweisgrund und Belehrung, ist verpönt.

Die Buddhisten besitzen Bücher, genannt das Tipitakam, die aus drei Abteilungen bestehen, welche ihrerseits Sutta-Pitakam, Vinaya-Pitakam und Abhidhamma-Pitakam heißen. Das erste enthält die Gespräche des Buddha mit irgend jemandem aus seiner Zuhörerschaft. Das zweite die von ihm für seine ordinierten Jünger festgesetzte Ordnung. Das letzte Erörterungen philosophischer Gegenstände durch bekannte Autoren. Die leitende Grundregel für das Studium dieser Bücher ist jedoch: Alles, was wohlgesprochen und frei von Irrtum ist, das ist die Lehre des Buddha. Nichts kann

des Buddha Lehre sein, was sich nicht nach der Vernunft und der Erfahrung richtet. Und kein Buddhist liest diese Bücher unter dem Zwange, glauben zu müssen, und ohne die Freiheit seines Urteils. Er gründet seinen Glauben nicht auf tote Bücher, sondern auf lebendige Tatsachen. Wie schon Lotsu, der chinesische buddhistische Reformator gesagt hat: „Das wahre ungeschriebene Buch befindet sich immer in Umdrehung. Der ganze Himmel und die ganze Erde sagen Wahrheitsworte her. Das wahre Buch ist nicht außerhalb des Menschenlebens. Der Dharma[1]), der unsichtbar ist, offenbart sich von selbst und hat kein Buch nötig."

Der Buddhismus geht von Tatsachen aus und nicht von Annahmen. Deshalb sind in ihm keine Glaubensartikel enthalten, welche nicht das Ergebnis des Wissens sind. Um unauflösbare Probleme bekümmert er sich nicht. Ist die Welt ewig, oder ist sie nicht ewig? Ist die Welt begrenzt, oder ist sie es nicht? Ist die Seele das selbige wie der Körper, oder ist sie verschieden von ihm? „Diese Untersuchungen", sagt der Buddha, „haben mit den Dingen, wie sie sind, mit den Wirklichkeiten, die wir kennen, nichts zu tun; sie befassen sich nicht mit dem Gesetze des Lebens; sie dienen nicht rechter Lebensführung; sie führen nicht zur Abwesenheit des Gelüstens, zum Freisein von Leidenschaft, zu rechtem Streben, zu höherer Einsicht, zu innerem Frieden." „Das Dickicht, die Wüste, das Puppentheater, das Krümmen und Winden, das Wirrsal der Spekulation, der Theorien — begleitet sind sie von Leiden, von Zank und Streit, von Verdruß, vom Fieber der Aufregung; sie führen nicht zur Losmachung von der Neigung, noch zum Freisein von Gelüsten, noch zur Ruhe, zum Frieden, noch zur Weisheit." Der Buddha gibt nicht vor, Verborgenes und Geheimnisse zu enthüllen. Im Gegenteil, bekannt gemacht hat er das Leiden, des Leidens Ursache und den Weg, dem Leiden zu entrinnen. Er sagt: „Wie das weite, unermessliche Weltmeer nur von einem Geschmacke, dem Geschmacke des Salzes durchdrungen ist, so, meine Jünger, ist auch dieser Dharma, diese Lehre, durchdrungen von dem einen Geschmacke, dem Geschmacke der Erlösung."

[1]) Pali: Dhammo, die Lehre des Buddha; die Wahrheit; das die Welt regierende Gesetz; das Sittengesetz; die Naturgesetzlichkeit alles Geschehens.

Als er seinen Weg zur Erlösung von Kummer und Leiden bekannt gab, hatte er nichts Esoterisches oder Mystisches geschaffen. Noch in seinen letzten Augenblicken sagte der Buddha zu Ananda: „Ich habe die Wahrheit verkündet ohne einen Unterschied zwischen öffentlicher und geheimer Lehre zu machen; denn hinsichtlich des Dharma, Ananda, hat der Tathagata nicht so etwas wie die geschlossene Faust eines Lehrers, der etwas zurückhält.“ Bei einer anderen Gelegenheit sagte der Buddha einmal: „Heimlichkeit ist charakteristisch für drei Arten von Wesen: verliebte Weiber trachten nach Heimlichkeit und scheuen Offenkundigkeit; ebenso machen es Priester, welche den Anspruch erheben, im Besitze besonderer Offenbarungen zu sein, und alle jene, welche vom Pfade der Wahrheit abschweifen. Drei Dinge scheinen vor der Welt und können nicht verborgen werden. Das ist der Mond, die Sonne und die vom Tathagata verkündete Wahrheit. Bei diesen gibt es keine Heimlichkeit.“ Mit religiösem Mystizismus oder mit Träumen und Verzückungen, Visionen und Erstarrungszuständen, welche andere Religionen für etwas halten, was übernatürliche Kräfte ermöglicht, hat der Buddhismus nichts zu schaffen. „Kein Mitglied unserer Gemeinschaft,“ sagte der Buddha, „möge sich jemals außerordentliche Begabungen oder übernatürliche Vollkommenheit anmaßen, aus Großsprecherei sich für einen heiligen Mann ausgeben; so, zum Beispiel, daß er sich in einsame Plätze zurückzieht, unter dem Vorwand, er genieße Verzückungen, und sich hinterher herausnimmt, anderen den Weg zu ungewöhnlichen geistigen Befähigungen zu weisen. Eher könnte der hochragende Palmbaum, wenn er niedergehauen ist, wieder grün werden, als daß ein Auserwählter, der solchen Übermutes schuldig ist, seinem heiligen Stande wiedergegeben wird. Hütet euch wohl, daß ihr einer solchen Ausschweifung nicht nachgebt.“ —

Des Menschen instinktiver Antrieb zur Selbsterhaltung hat in ihm ein Verlangen erzeugt, frei zu sein von Krankheit, Alter und Tod. Das Erlangen dessen, was hier gewünscht wird, ist allerwärts das Religionsproblem. Bei seinen Versuchen, ein von Elend und Tod freies Leben zu finden, ist nun der Mensch durch Unwissenheit den Schöpfungen seiner eigenen Einbildungskraft zum Opfer gefallen. Um seinem Verlangen nach einem todlosen Leben Genüge

zu tun, erfand er unsterbliche Seelen, welche den Tod des Leibes zu überleben vermochten. Indem er das Unbekannte, von welchem er sich für die Erfüllung seiner Wünsche hoffnungslos abhängig sah, im Lichte dessen beurteilte, was er sich bezüglich seiner eigenen Natur einbildete, bevölkerte der Mensch das Universum mit Göttern, Seelen gleich ihm selbst, aber mächtiger, und fähig, ihm Gutes oder Böses zu tun. Um nun die Gunst der Götter zu gewinnen oder ihren Zorn abzuwenden, erfand der Mensch allerlei Gebete, Zauber, Zauberformeln und blutige Opfer. Der Buddha jedoch sah, daß diese Dinge für die Erlösung unwesentlich seien. Darum machte er ein Ende mit allen blutigen Opfern, verwarf die Anwendung von Zauber und Zauberformeln und legte die Albernheit von Göttern dar, die die Menschheit erlösen sollten. Er lehrte, daß Elend und Leiden nicht das Ergebnis des Zornes von Göttern, sondern der unvollkommenen Entwickelung des Menschen und seiner Unwissenheit bezüglich seiner eigenen Beschaffenheit und derjenigen seiner Umgebung seien: daß Leben und Tod untrennbar sind. „Alles was lebt, was es auch sein mag," sagte der Buddha, „ist dem Gesetze der Zerstörung unterworfen; das Gesetz des Zusammengesetzten ist das Sichtrennenmüssen."

Der Buddhismus lehrt, daß der Glaube an ein unvergängliches Selbst, oder eine Seele, der verderblichste der Irrtümer ist, die täuschendste Verblendung, welche ihre Opfer rettungslos in den tiefsten Pfuhl des Elends und des Leidens irreführt. Der Glaube an ein dauerndes Selbst muss ja natürlicher Weise Anhänglichkeit an dasselbe erzeugen, und diese Anhänglichkeit an sein Selbst muss dann mit Notwendigkeit Selbstsucht und Gier nach Vergnügen erzeugen, nach Vergnügen hier auf Erden und dann jenseits, im Himmel. Zum Könige Bimbisara sprach der Buddha: „Wer die Beschaffenheit seines Selbst kennt und die Wirkungsweise seiner Sinne begreift, findet keinen Raum für das „Ich", sogar noch nicht einmal einen Grund für die Voraussetzung desselben. Die Welt hält es mit dem „Ich"-Gedanken, und aus diesem entsteht falsche Auffassung. Manche sagen, das „Ich" bestehe nach dem Tode, andere sagen, es gehe zu Grunde. Sie sind beide in einen schweren Irrtum verfallen. Denn wenn das „Ich" hinfällig ist, so wird auch die Frucht, nach der die

Menschen streben, ebenfalls vergehen, und dann würde die Erlösung ohne Wert sein. Wenn aber das „Ich", wie die anderen sagen, nicht zu nichte wird, so muss es auch jederzeit identisch und unveränderlich sein. Dann würden aber sittliche Ziele und Erlösung unnötig sein, denn dann wäre kein Nutzen dabei, den Versuch zu machen, das Unveränderliche zu verändern. Aber da nun doch überall Anzeichen von Freude und Leid vorhanden sind, wie können wir da von einem unwandelbaren Sein reden?"

Der unrichtige Glaube an ein dauerndes Selbst hat seinen Ursprung in einer irrigen Vorstellung der Einheit zusammengesetzter Dinge. Können die Eigenschaften eines Dinges wirklich fortgenommen werden, und kann dann das Ding dennoch unberührt übrig bleiben? Wenn die Hitze vom Feuer fortgenommen wäre, würde da noch so etwas wie Feuer vorhanden sein? Kein Zweifel, im Wege des Denkens vermögen wir die Wärme vom Feuer zu trennen und darüber zu disputieren, aber können wir das auch in der Wirklichkeit? Man setze den Fall, die Mauern, das Dach und die Grundsteine eines Hauses wären beseitigt, würde da noch irgend ein Selbst oder eine Seele des Hauses zurückgelassen sein? Gerade wie ein Haus die besondere Vereinigung aller seiner Teile ist, so ist auch die Persönlichkeit jene eigentümliche Wirksamkeit, welche sich als eine Vereinigung von Sinnes- und Bewegungsorganen, Wahrnehmungen, Vorstellungen und Wollen zu erkennen gibt. In seinem Visuddhi Magga sagt Buddhaghosa[1]): „Gerade so, wie das Wort „Wagen" bloß eine Ausdrucksform ist für Achse, Räder, Deichsel und andere Bestandteile, die zueinander in eine gewisse Beziehung gebracht sind, wir aber, wenn wir darangehen, die Einzelteile einen nach dem anderen zu untersuchen, entdecken, daß im absoluten Sinne kein Wagen vorhanden ist, ebenso in genau der gleichen Art und Weise sind die Worte „Lebewesen" und „Ich" nur eine Ausdrucksform für die fünf Gruppen des Haftens; aber kommen wir nun dazu, die Daseinselemente eins nach dem anderen genau anzusehen, so entdecken wir, daß im absoluten Sinne kein Lebewesen vorhanden ist, um eine Grundlage für derlei Erdichtungen wie „Ich bin" oder

[1]) Ein berühmter buddhistischer Exeget. Er lebte um 400 n. Chr. Visud dhimaggo, „Der Weg zur Reinheit", ist der Titel seines Hauptwerkes. —

„Ich" zu schaffen; mit anderen Worten, daß im absoluten Sinne nur Name und Form[1]) da ist." Der Mensch ist ein Organismus, aufgebaut aus den fünf Skandhas[2]), nämlich rupam, vedana, viññanam, saññа und samkhara. Jeder dieser Skandhas ist eine Gruppe psychischer Vorgänge. Rupa stellt die Gesamtheit der Sinneseindrücke vor, die jemandes Körper betreffen[3]); Vedana die augenblicklichen Gefühlszustände; Viññana die Gedanken; Saññа die Vorstellungen und Begriffe; Sankhara die Anlagen, Neigungen und Willensäußerungen.

Dasjenige, was das Ego genannt wird, was da sagt „Ich bin", ist bloß ein Aggregat von Skandhas, ein Zusammengesetztes von Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken, Erregungen und Wollen. Keinerlei ewige, unveränderliche Wesenheit steckt dahinter. Das Wort „Ich" bleibt das selbige, aber seine Bedeutung verändert sich fortdauernd, ununterbrochen. Es entsteht im Kinde mit der Entwickelung des Selbst-Bewusstseins und bezeichnet zuerst einen Knaben, dann einen Jüngling, darauf einen Mann und endlich einen kindischen Greis. Identität besteht hier nur in einem gewissen Sinne. Die Einerleiheit wird durch die Stetigkeit, durch einen Zusammenhang hergestellt, gerade so, wie wir von der Identität eines Flusses oder einer Quelle reden, obgleich doch das Wasser fortwährend ein anderes ist; oder von der Identität einer Lampenflamme im einen Augenblick und der in einem anderen, obwohl doch immer andere Teilchen des Dochtes und des Öles nacheinander verzehrt werden, und die Flamme selbst inzwischen einige Zeit hindurch ausgelöscht gewesen sein könnte. Wie Buddhaghosa in seinem Visuddhimagga sagt: „Genau gesprochen ist die Dauer des Lebens eines bewussten Wesens überaus kurz, indem es nur so lange währt, wie ein Gedanke währt. Gerade so, wie ein Wagenrad nur auf einem Punkte des Radkranzes rollt und, wenn es ruht, nur auf einem Punkte ruht, in genau derselben Weise währt das Leben eines Lebewesens nur für den Zeitraum eines Gedankens. Sobald der Gedanke auf-

[1]) „Name und Form", nama-rupam, d. i. das Geistige und das Körperliche, woraus ein Lebewesen besteht.

[2]) Pali: khandha, d. i. Gruppen. —

[3]) Also dasjenige eines anderen, wovon ich durch meine Sinne Kenntnis bekomme: seine ganze Körperlichkeit.

gehört hat, sagt man, habe das Wesen aufgehört. Wie es gesagt wurde: Das Wesen eines vergangenen Augenblickes des Denkens hat gelebt, aber lebt nicht, noch wird es leben. Das Wesen eines zukünftigen Augenblickes des Denkens wird leben, aber es hat nicht gelebt, noch lebt es. Das Wesen des gegenwärtigen Denkmoments lebt, aber hat nicht gelebt, noch wird es leben."

So lange die Skandhas vereinigt sind, haben wir ein Wesen; trennen sich die Skandhas, so verschwindet das Wesen und wir haben Tod. Gerade so wie Feuer durch Reibung entsteht, obgleich es in den beiden gegen einander geriebenen Stäben nicht verborgen liegt, auf die gleiche Art und Weise, lehrt der Buddha, erscheint das Bewusstsein unter gewissen Bedingungen, und verschwindet, wenn diese Bedingungen aufhören, vorhanden zu sein. Ist das Holz verbrannt, so verschwindet das Feuer. Gerade so verschwindet das Bewusstsein, wenn die Bedingungen des Bewusstseins aufhören. Der Buddha lehrte: „Besser wäre es, wenn der Unwissende den aus den vier Elementen zusammengesetzten Leib als das „Ich" ansähe, statt den Geist. Und warum sage ich das? Weil dieser Leib ein Jahr, zehn Jahre, hundert Jahre lang und länger noch ausdauern könnte. Aber was Geist genannt wird, Kenntnis, Bewusstsein, das findet man Tag und Nacht in ruheloser Veränderung." Im Bharahara-Sutta ist gesagt, daß das Niederlegen des Trägers das Gleiche und gleichzeitig sei mit dem Niederlegen der Bürde, nämlich der Skandhas. Noch klarer ist die Wahrheit im Begräbnisgesange der Buddhisten zum Ausdruck gebracht: „Alle empfindenden Wesen sind bestimmt zu sterben, weil Leben in der Tat im Tode endigen muss; selbst nach dem Erreichen des Alters kommt der Tod; solcherart ist die Beschaffenheit der empfindenden Wesen. Ob jung oder alt, ob unwissend oder weise, alle fallen sie unter der Hand des Todes, alle sind sie dem Tode unterworfen. Gerade so, wie die Saat im Felde keimt und wächst wegen der Feuchtigkeit im Boden sowohl, als auch zufolge der Lebensfähigkeit des Keimes, so entstehen die einfachen und die zusammengesetzten Formen des organisierten Wesens und die sechs Sinnesorgane aus einer Ursache, und aus einer Ursache werden sie aufgelöst und vergehen. Wie die Vereinigung der Bestandteile das bildet, was man einen „Wagen"

nennt, so bildet die Vereinigung der Skandhas, der Merkmale der Wesen, das, was ein „empfindendes Wesen“ genannt wird. Sobald Leben, Wärme und Bewusstsein den Leib verlassen, dann ist der Leib leblos und nutzlos. Je tiefer man über diesen Leib nachdenkt und Betrachtungen darüber anstellt, desto mehr wird man überzeugt davon, daß er nur ein nichtiges und wesenloses Ding ist. Denn fürwahr, in ihm entsteht das Leiden und in ihm hat das Leiden seine Dauer und seinen Vergang; nichts anderes sonst als Leiden wird mit ihm hervorgebracht, und nichts anderes sonst als Leiden geht mit ihm zu Grunde. Alle zusammengesetzten Dinge sind aniccam[1]): wer dieses weiss und begreift, wird vom Leiden befreit; dies ist der Weg, der zur Reinheit führt. Alle zusammengesetzten Dinge sind dukkham[2]): wer dieses weiss und begreift, wird vom Leiden befreit; dies ist der Weg, der zur Reinheit führt. Alle vorhandenen Dinge sind: anatta[3]): wer dieses weiss und begreift, wird vom Leiden befreit; dies ist der Pfad, der zur Reinheit führt. Daher lasst jeden, der die Worte des Heiligen gehört hat, seine Tränen zurückhalten; lasst ihn, wenn er sieht, daß jemand dahingegangen und tot ist, schließen: „Niemals mehr wird er von mir gefunden werden.“ —

Fortsetzung folgt.

[1]) aniccam = Veränderlichkeit, Unbeständigkeit, Vergänglichkeit. —

[2]) dukkham = Leiden, Betrübnis, Kummer. —

[3]) anatta = ohne ein Selbst, ohne einen beständigen, unveränderlichen Wesenskern.

Im Buddhaland

Bilder aus Birma

Von Alice Schalek (Wien)

(Fortsetzung)

II. Up country.

Die Eisenbahnfahrten ins Innere ihrer Kolonien haben sich die Engländer so bequem wie möglich gemacht. Mehr als drei Plätze gibt es in keinem Kupee erster Klasse, und diese können abends ohne Aufzahlung als Betten benützt werden, für fünfzehn Pfennige bekommt man sogar ein Moskitonetz. Gratis telegraphiert jeder Bahnvorstand an den Kollegen von der nächsten Abendstation, der das Lager reserviert, und so gibt es nirgends das Hasten und Sorgen, das Bestechen und Bitten, das europäische Bahnhöfe charakterisiert, und so souverän erscheint der weiße Reisende dem braunen Kondukteur, daß man fast nie um den Fahrschein gefragt wird.

Heute Abend ist die Voransage überflüssig gewesen, ich bin der einzige weiße Passagier. Die Reisezeit ist jetzt, Ende Januar, noch keineswegs vorbei, das große Hotel in Rangoon überfüllt, so muß ich also vermuten, daß alle, die Birma noch über Rangoon hinaus zu sehen begehren — viele sind ihrer nicht —, mit dem Flußdampfer nordwärts fahren.

Der Länge nach, von Nord nach Süd, durchfließt der Irrawaddy das schmale, zwischen Siam und Indien eingekeilte Land. Früher bot er die einzige Verkehrsmöglichkeit, jetzt läuft der Eisenbahnstrang ihm nahezu parallel. Westöstliche Zweiglinien verbinden die beiden Verkehrswege.

In Rangoon kam mir die Warnung zu, nicht mit dem Wasserweg zu rechnen. Bei dem geringen Wasserstand des Flusses stecken die großen Dampfer alle Augenblicke auf Grund und können ihre Fahrzeiten nicht einhalten. Nicht vor der Schneeschmelze in den chinesischen Bergen könne der Irrawaddy auf reichlichere Nahrung aus seinen zahlreichen Quellen rechnen, erst während der Regenzeit schwelle er zum gewaltigen Strome an.

Ich wähle daher die Eisenbahnroute; Pegu ist meine erste Station. Hier gibts den ungeheuren, 55 Meter langen liegenden Buddha zu bestaunen, der keine Geschichte hat, weil er erst vor dreißig Jahren beim Trassieren der Strecke unter einem Dschungelhügel entdeckt wurde. Seine Monstrosität wird durch einen funkelnagelneuen weißen Anstrich verstärkt.

Um ein gut Teil romantischer ist der Kyakpun, der fast dreißig Meter hohe Ziegelwürfel, an dessen vier Seiten je ein ebensohoher Buddha sitzt, Rücken gegen Rücken, so daß man von jedem Punkt mindestens einen von ihnen, von manchem gleichzeitig ihrer drei sehen kann. Tünche und Bemalung sind verwittert, Dschungel umwuchert das frei zum Himmel emporragende Riesengebilde, und so gibt es für die Kamera das unvergleichlichste Modell.

Die große heilige Pegupagode ist der Shew Dagon ähnlich.

Die Überwölbung des Treppenaufganges zur Plattform, ihre Glokkengestalt, ihre Kapellen zeigen dasselbe Schema, und der rasch abgestumpfte Gaumen des gierigen Raubtieres, Tourist genannt, labt sich lieber an frischer Kost. Die Löwen sind nicht so ungeheuerlich, die Schreine weniger reich geschnitzt, die Pagoden nicht vergoldet, die Fahnen, Figuren, Glocken, Tiergestalten und Buden weniger bunt und üppig. Freilich, eines hat sie der Shwe Dagon voraus: während der Großstadtlärm dort das Glöckchenläuten zerdrückt, so daß es nur nachts vernehmbar ist, erklingt hier der süße Ton durch die Stille der Provinz auch bei Tage.

Zahllos sind die Pagoden Birmas, das ganze Unterland ist voll davon. Die größeren sind alle im gleichen Stil errichtet. Schließlich hebt man kaum mehr den Blick, auch den allergrößten gegenüber nicht, wie etwa der Shwe Sando in Prome mit ihren achtzig Schreinen, oder der Arrakan in Mandalay, deren heiliger Bronzebuddha stets von Wallfahrern umlagert ist. An den kleineren fährt man stumpfsinnig vorbei, weist doch das geringste Dorf ihrer zwanzig und mehr auf, ja, es heißt, die ganze Welt zusammen habe nicht so viel Tempel als Birma allein. Später wendet sich das Interesse hauptsächlich der reizvollen Landschaft zu, in der die Pagode steht, oder der exotischen Umgebung, und so hoch sich auch in dieser

Hinsicht die Ansprüche steigern, immer wieder findet sich ein noch fesselnderes, ein noch entzückenderes Bild.

Ursprünglich mag Birma ein an Naturschönheiten armes Land gewesen sein. Urwald, Dschungel, Flußläufe, Sand und Palmen ließen es wohl abenteuerlich, doch nicht hinreißend erscheinen. Die Birmanen indessen mit ihrem einzigartigen Dekorationstalent, mit ihrer Künstlerseele, machten es zu einem Schönheitstraum, füllten es mit farbentrunkenen Bildern. Bilder zeigen sich auf Schritt und Tritt, von jedem Punkt, nach allen Windrichtungen. Kein zweites Land auf Erden kann für den Maler so ergiebig sein, für jenen allerdings nur, der ihm ebenbürtig ist. Jede Linie am Menschen und am Ding, jeder Baum oder Strauch, jedes Brückchen oder Hüttlein, jeder Wagen, Karren, Waldweg oder Tempelteich, jeder Ausschnitt Birmas ist ein Bild.

Und erst die Klöster! Alle sind nach derselben Vorschrift erbaut, und doch gleicht keines dem andern. Das schönste ist wohl das goldene Kloster in Mandalay, der einstigen Residenz der eingeborenen Könige, deren letzter Thebaw im Jahre 1885 von den Engländern entthront und nach Indien verbannt wurde. Die Klöster sind aus Holz, und zwar zumeist aus dem berühmten Teak, das Oberbirma so reich macht. Wie alle Wohnhäuser stehen sie auf hohen Piloten und sind von einer Veranda umgeben, deren Brüstung ebenso wie die überhängenden Dachenden, wie jede Türe und jeder Pfosten wunderbar geschnitzt ist. Diese Blumenarabesken, menschliche Figuren, Schlangenornamente von bewunderungswürdiger Feinheit und Phantastik, sind oft viele Jahrhunderte alt, jene in Mandalay außerdem noch über und über vergoldet. Doch der sinnverwirrende Effekt verringert sich nicht, wenn sie braun bleiben, angenagt und verfallen, denn das verwitterte Weiß der Steintreppe gibt einen berauschenden Zweiklang zu dem dunklen Holz, über das die Schatten hoher Palmen fallen.

Diese domartige Heimstätte stiller Mönche, die nach Nirwana streben, macht durch die vielfachen Dächer in der gebrochenen Fassade einen mehrstöckigen Eindruck, enthält jedoch nur einen einzigen Saal und die Säulen, die seine Decke tragen, gilt es doch als eines Buddhisten, eines Mönchs vor allem unwürdig, jemanden

über dem Kopfe zu haben. Niedrige, verschiebbare Holzgestelle teilen ihn in winzige Zellen, die Wohnungen der Philosophen. Die dünne Matte, die als Bett dient, wird morgens aufgerollt, dasselbe gelbe Tuch dient als Tageskleidung und als Nachtgewand. Meist verengt noch eine der Säulen den verfügbaren Raum, der nur zwei Meter im Geviert mißt und ein winziges Guckloch als Fenster hat. Bücher, Schriften und Urkunden liegen auf einem Gestell, dem einzigen Möbel. Jeder Zollbreit Boden innerhalb der schweren Holzumfriedung, die den Klostergarten einschließt, ist heilig. Der Buddhist zieht hier die Schuhe aus, und sei er ein Prinz. So reich, so weltlich, so alt ist kein Mann im ganzen Lande, daß ihn hier nicht die Erinnerung an seine Jugend romantisch durchschauerte, daß er nicht voll Rührung der Zeit dächte, da er selbst ein junger Mönch gewesen.

Schon als Kind sind dem Birmanen die Klöster vertraut, lernt doch jeder Knabe im Kloster unentgeltlich Lesen und Schreiben. Im ganzen Lande Birma gibt es keinen Analphabeten, denn kein Dorf, sei es noch so arm und entlegen, entbehrt eines Klosters. Solange die Mönche die Schulen in Händen halten und die biegsamen, empfindsamen jungen Seelen mit ihrer Romantik füllen, solange birmanische Sehnsucht nach Stil und Schönheit im prangenden Klosterfrieden gehegt wird — solange bleibt Buddha siegreich gegen Mission und Kirche!

Wenige Kilometer nördlich von Mandalay, unterbricht ein scharfes Knie des Flusses, der bisher dem Längegrad entlang lief, die Bahnstrecke. An dieser Überfuhrstelle kulminiert Birmas landschaftlicher und bildhafter Reiz.

Jeder der zahllosen Hügel hüben und drüben trägt eine spitz in den Himmel stechende Pagode. Weiß, rot, braun, schwarz, rund und eckig, in allen Formen krönen sie jenseits, in Sagaing, die Scheitelpunkte des Geländes. Diesseits, in Amarapura, wendet eine größere Anhöhe dem Ufer ihre Flanke zu und parallel dem Wasserlauf baut sich auf dem langen, sanftansteigenden Kamm in fünf Terrassen die uralte Patowdawgyi auf. Mit ihren zahllosen spitzen Kapellen, den Torlöwen und der Brüstung spiegelt sie sich im Fluß.

In langer Prozession strömen die Eingeborenen vom Zuge der Fähre zu. Graziös trägt jede Frau ihr Gepäck auf dem Kopf, bunt, lustig und anmutig ist die Szene.

Nordwärts von Sagaing trägt die Bahn ganz den Charakter einer Lokalstrecke, es gibt nur zwei Züge täglich, die beide in jeder Station halten, die Wagen sind alt und schmutzig und die Beleuchtung so armselig, daß man nach Sonnenuntergang nicht mehr lesen kann. Glücklicherweise finde ich nebenan im Herrenkupee Gesellschaft, einen kanadischen Missionär und einen englischen Reverend, dieser ein jovialer Militärgeistlicher im civil service, der in Tennisdreß mit Racket und Gummisohlen eine Dienstfahrt mit einer Matcheinladung verquickt, jener ein salbungsvoller Proselytenmacher, der mit schlecht verhehltem Zorn von den Buddhisten spricht, hingegen mit hoher Befriedigung von den Katschins, dem wilden Bergvolk des Nordens, das sich dörferweise taufen ließ. Es ist zwar geistig so arm, daß der erste Missionär vor 100 Jahren den Leuten eine Schrift erst schaffen mußte, aber mit gerührter Stimme berichtet der Prediger von der überlieferten Legende dieses Volkes, das kein einziges Buch besitzt: „Wenn je unser jüngerer Bruder, der mit Gott zusammenblieb und das Buch besitzt, zu uns käme, und zwar nicht über die Lande, sondern auf weißen Flügeln, dann wird er von den älteren Brüdern freudig empfangen werden, die einst Gottes Lieblinge gewesen, aber sündig wurden und zu Sklaven der Birmanen herabsanken.“

Nicht alle Katschins — vermute ich — sind auf so lyrische Weise Christen geworden. Auch ist es nicht ganz klar, welcher Gott gemeint ist, denn das Volk kennt nur Nats, das sind böse Geister, Teufel. Sie sind alle wie die Kinder, die weinen, wenn sie gescholten werden, und die mit einem um den Hals zu tragenden Heiligenbildchen leicht gewonnen werden können. Von den 33000 Bekehrten Birmas waren nur 6000 vorher Buddhisten, und da es nahezu tausend Kirchen gibt, entfallen auf jede nur sechs Birmanen von neun Millionen, zirka einer unter 117 Seminaristen, die sich vorbereiten, Diener Gottes zu werden. Das Werk der Missionäre entspricht wohl kaum den ungeheuren Summen, die es kostet. Auch sind die Herren von keinem gern gesehen. Wer hat das

beste Haus im Dorf? Der Missionär. Wer reitet den schönsten Pony? Wer versteht es noch besser als ein Birmane, für sich anderer Arme sich regen zu lassen? Der Missionär, der gar oft das Land als wohlhabender Mann verläßt. So heißt es allerorten. Nur die katholischen Franzosen nimmt die böse Nachrede aus. Die leisten Arbeit.

Wir fahren durch Reisäcker, Paddyland, das vor kurzem noch Urwaldgebiet gewesen ist und von der Regierung unter großen Kosten gerodet und bewässert wurde. Jetzt parzelliert sie den Grund und verpachtet ihn an Birmanen. Hindus läßt sie nicht zu, um die angestammte Rasse zu schützen, aber der Herr des Bauernhauses ist träge und der Anbau wirft lange nicht das ab, was er tragen könnte. Immerhin produziert Birma, das größte Reisland der Tropen, einen jährlichen Export von viereinhalb Millionen Tonnen, und der Regierungsgeistliche, der mir die Ziffer aus seinem Notizbuch vorliest, fügt hinzu, daß England von diesem Distrikt mehr als acht Prozent vom investierten Kapital an Pachtzinsen einhebe; die seien aber durchaus nicht, so betont er, als Landsteuer aufzufassen, wie dies böswillige Berichterstatter öfters behaupten.

Vor Sonnenaufgang kommen wir in Naba an, von wo aus ich eine Seitenlinie benützen will, die mich an den Fluß führt. Vor dem Aussteigen macht mich der Reverend noch mit dem Gemeindearzt von Katha, dem Ort, wo ich hinfahre, bekannt, einem gutgewachsenen halfcast, der nun mit mir in der Station auf und ab geht und mir die neuen Volkstypen erklärt, die hier im Norden sich durch Gesichter, Gestalten und Kleider vollständig von den mir lieb gewordenen des Südens unterscheiden.

Die bitterkalten Nächte dieser Breitenzone äußern sich vor allem in der Tracht. Keine seidenen Röckchen, weißen Batistjäckchen, schleierartigen Tüchlein gibt es mehr, die weit derberen, plumpen Gestalten der Bergvölker sind aufs drastischste in europäische Erzeugnisse eingemummt. Die Hauptrolle spielen weiße Frottierhandtücher mit roten Randstreifen; da muß ein Commis voyageur dieser Branche einmal glänzende Geschäfte gemacht haben. Doch man sieht auch alle Arten von schottischen Plaids, billigen gewebten Tischdecken, sogar Bettvorleger und Stücke von Teppichläufern,

die in kühnen Falten um Kopf und Schultern geschlungen sind und in denen die Männer wie spanische Granden aussehen.

Es ist Frühstückszeit und ganze Reihen von Verkäufern halten längs des Bahnsteigs allerlei Gebackenes und Gekochtes feil, Paprika, Curry, wilden Spargel, Zwiebeln, saftige Stengel von Wasserpflanzen, Bananenschößlinge mit Knoblauch, Taubeneier und eine Art von roten Ameisen, Fischschwänze und Pfeffer, meist aber undefinierbare Gemengsel, die vom Kunden direkt aus der Schüssel mit den schmutzigen Fingern in den ungewaschenen Mund befördert werden. Dabei ist dieses fliegende Frühstück gar nicht billig, ich sehe, wie einer 40 Pfennig für wenige Bissen Schweinepörkelt bezahlt, dafür verlangt er aber auch eine Porzellanschale und verschmäht ein Stück, das auf den Boden gefallen ist. Daß der Verkäuter ihm das Gefäß mit seiner Hand auffüllt, geniert ihn weiter nicht.

Auch für Zigarren, Zigaretten, Tabak und Betel wird viel Geld ausgegeben. Ohne Betel kann kein Native reisen. Sagt doch sogar ein Scherzwort, daß der Birmane zwei Sprachen habe, eine die mit vollem und eine andere, die mit leerem Maul gesprochen wird. Die riesigen Zigarren der Frauen kosten fünf Pfennige und bestehen aus Tabakblättern und -stengeln und aus Baumrinde, die in Palmzucker gekocht wird. Sie sind in Bambusfasern und in rote Seidenbändchen gewickelt und gehen reißend ab. Von den Frauen heißt es ja, daß sie schon als Brustkinder rauchen.

Fast jeder Mann hat große Blatternarben an der Hand. Mein ärztlicher Cicerone erzählt mir, daß seit Jahrhunderten die Impfung hier geübt wird, doch da der Krankheitsstoff direkt dem Pockenkranken entnommen wird, erzeugt er oft erst die Epidemie, tötet manchmal sogar den Geimpften. Auch die Sitte des Tätowierens kostet viele Opfer, insbesondere, da der Arzt den ungeheuren Distrikt nur mangelhaft betreuen kann. Seine eingeborenen Assistenten, die vier Jahre College und alle Prüfungen hinter sich haben, sind doch meist nur Handlanger, die dementsprechend nur 100 Mark Monatsgehalt beziehen.

(Fortsetzung folgt.)

Wie König Asoka seinen Minister belehrte

Aus E. Burnouf's „L'introduction à l'histoire du Buddhisme Indien"
Ins Deutsche übertragen von Friedrich Jonas-Schachtitz

Kurze Zeit nachdem König Asoka die Lehre Buddho's angenommen hatte, ward es ihm Gewohnheit, wann immer er einem der Mönche des Erhabenen begegnete, ob sie nun allein oder zu mehreren waren, sie durch dreimalige Verneigung bis zur Erde zu begrüßen. Auch des Königs Minister Yasas war ein treuer Anhänger der Lehre des Erhabenen. Trotzdem sprach er einstmals zum König: „O Herr, es ist für dich nicht schicklich, sich so vor allen Bettelmönchen ohne Wahl niederzuwerfen; denn aus allen Kasten kommen die Asketen des Sâkyers, die ein heiliges Leben zu führen gedenken."

Der König antwortete nichts; aber einige Zeit darauf berief er eine Versammlung seiner Räte und sprach zu ihnen: „Ich will den Wert der Köpfe verschiedener Tiere kennen lernen. Bringe mir jeder den Kopf eines anderen Tieres." Zu Yasas, dem Minister, aber sprach er: „Du bringe mir den Kopf eines Menschen."*

Als die Köpfe alle gebracht waren, befahl der König: „Geht und verkauft die Köpfe!" Da wurden alle Köpfe verkauft außer dem Kopf des Menschen, den niemand brauchen konnte.

Da sagte der König zu seinem Minister: „Wenn du kein Geld dafür bekommen kannst, so schenke ihn irgend jemandem, der ihn haben will." Aber Yasas konnte niemanden finden, der den Menschenkopf genommen hätte.

Beschämt durch seinen Mißerfolg, kam der Minister zum König und berichtete, was geschehen. „Die Köpfe von Kühen, Eseln, Widdern, Gazellen und Vögeln," sprach er, „wurden von einem oder dem andern um Geld erstanden; nur dieser Menschenkopf ist ein

* Wir veröffentlichen die uns von einem Mitarbeiter eingesandte Übersetzung eines Artikels des hochberühmten Gelehrten und indischen Forschers Burnouf, wenngleich es bei König Asoka ausgeschlossen erscheint, daß er nach der Annahme der Lehre Buddho's selbst die Köpfe von toten Tieren und Menschen verlangt haben könnte. Der Herausgeber

wertloses Ding, das keiner auch umsonst nehmen will." Da fragte ihn der König: „Warum wollte niemand den Kopf des Menschen?" „Weil er ein ekelerregendes Ding ist," antwortete der Minister.

„Ist dieser Kopf allein ekelerregend," fragte der König weiter, „oder gilt das Gleiche von allen Menschenköpfen?"

„Es gilt das Gleiche von allen Menschenköpfen," erwiderte Yasas.

„Wie," rief Asoka aus, „ist mein Kopf vielleicht ebenso ekelerregend?"

Da wagte der Minister erschrocken nicht die Wahrheit zu äußern.

„Sprich' aus, was du denkst," ermunterte ihn der König.

Also ermutigt sagte der Minister: „Ja."

Als der König so den Minister zum Bekennen der Wahrheit veranlaßt hatte, sprach er folgende Verse:

„Ein dünkelhaft Gefühl von Stolz und Wahn,
— Genährt durch Schönheit und durch Macht —
Läßt dich mißraten mir, die Wissenden
Zu ehren mit demütig'm Gruß.

Und wenn mein Haupt,
— Dies wertlos Ding, das niemand will,
Sogar wenn es umsonst, —
Gelegenheit zur Läut'rung faßt
Und sich Verdienst dadurch erwirbt,
Was sollt' dabei Verbot'nes sein?

Du siehst in den Asketen Buddho's noch die Kaste,
Doch ihre Tugenden ersiehst du nicht;
Daher vergaßest du, geschwellt von Adelsstolz,
In deinem Irrtum dich sowohl als andere.

Auf Kastenunterschiede nimmt man Rücksicht
Im Fall' die Ehe einer denkt zu schließen,
Und auch wenn einer einen andern einlädt.
Nicht aber kennt man Stolz beim Buddho,
Mit Tugend nur beschäftigt sich die Lehre
Und Tugend kümmert nimmer sich um Kaste.

Verfällt ein Hochgeborener dem Laster,
Wird er von aller Welt getadelt.
Weshalb soll nicht ein Mann aus niedrer Kaste,

Der Tugend hat, Verehrung finden können?
Auf Grund des Geistes werden Menschen
Verachtet einmal, andresmal verehrt.
Der Geist der Sâkyermönche wird verehrt,
Weil sie vom Buddho selbst geläutert wurden."

Und der König fuhr fort:

„Hörtest du nie die Worte des mitleidvollen Erhabenen? ‚Der weise Mann erkennt den Schatz in einem Ding, welches für andere wertlos ist?' So sind die Worte des Wahrheitkünders, und auch ein Mann aus niedriger Kaste kann sie verstehn. Will ich nun diese Gebote befolgen, dann ist derjenige nicht mein Freund, der mich davon abzubringen sucht.

Wenn mein Körper, gleich Stücken Zuckerrohres, abgestorben auf dem Erdboden liegen wird, dann wird er nicht mehr imstande sein zu grüßen, wird sich nicht erheben oder die Hände zum Zeichen der Ehrfurcht falten können.

Welcher edlen Tat wird dann dieser Körper fähig sein? Was nützt es also, einem Körper Wert beizulegen, der im Staub enden muß? Er ist nicht mehr wert als ein brennendes Haus oder ins Meer geworfene Edelsteine.

Diejenigen, die in diesem vergänglichen Körper das Wertvolle nicht unterscheiden können, weil sie das Wesen dieser Dinge nicht erkannten, zittern, wenn sie dem Tode verfallen.

Wird einem Gefäße sein ganzer Inhalt, sei es Quark, Molken, Milch, geschmolzene oder frische Butter, genommen, bleibt nichts übrig mehr als Schaum. Wenn also dieses Gefäß zerbricht, wäre wenig Grund zur Klage. Ebenso ist es mit dem Körper: sind einmal die guten Taten, welche ihm den Wert gaben, hinweggenommen, so ist bei seinem Verfall nur wenig Ursache zur Trauer mehr vorhanden.

Wenn aber in dieser Welt der Tod die Leibesform eines stolzen Mannes, dem gute Taten fremd waren, zerbricht, verzehrt sein Herz Leid und Sorge; und es ist, wie wenn jemand ein Gefäß mit köstlichem Inhalt zerbricht.

Darum sei nicht ärgerlich, mein Lieber, wenn ich mich vor den Heiligen beuge; denn wer sich selbst nicht kennt und spricht: ‚Ich bin der Edelste,' ist in der Finsternis des Irrtums befangen.

Nur wer den Körper mit der Fackel des Wissenden untersucht und die zehn Kräfte besitzt, der ist weise; für ihn gibt es keinen Unterschied mehr zwischen dem Körper eines Prinzen und dem eines Sklaven.

Haut, Fleisch, Knochen, Kopf, Leber und die anderen Organe sind bei allen Menschen gleich. Kleider und Schmuck allein erzeugen den Vorrang eines Menschen gegenüber dem andern. Das Wesentliche aber in dieser Welt kann man auch im Körper eines Niedrigen finden, und der weise Mann tut wohl daran, es zu ehren und zu grüßen."

So erklärte König Asoka seinem Minister, daß der Körper nicht wertvoller sei als Eierschalen, angefüllt mit Sand und Schlamm. Und also befestigte er in ihm, daß das Gute, welches aus den Ehrfurchtsbezeigungen vor Heiligen entsteht, den nur eingebildeten Wert uralten Adelsstolzes überragt.

Hermann Oldenberg und seine Werke

(Ein Nachruf)

Nun ist wieder einer dahingegangen, einer von den Großen, die mithalfen, das Verständnis für indische Art und indischen Geist in Europa zu verbreiten, einer von denen, die nicht nur in der Stille der Studierstube gearbeitet, sondern die selbst im Osten waren und sich dort Begeisterung, Verständnis, Einsicht und Tiefe für ihr Werk geholt haben. Nachdem uns der Weltkrieg schon so manchen treuen Freund und Verbreiter der Lehre entrissen hat, hat der Tod wiederum in den letzten Monaten aus unseren Reihen die besten hinweggenommen — ich nenne nur Leopold von Schroeder, V. A. Smith und Ingenieur Bergier. Und da trifft die Hiobsbotschaft vom Tode Hermann Oldenbergs ein.

Professor Dr. Hermann Oldenberg wurde zu Hamburg im Jahre 1854 geboren, wo sein Vater die Stelle eines Seelsorgers und Inspektors am Rauhen Hause einnahm. Durch seine auf gründlichen Studien beruhenden Arbeiten, die die weiteste Verbreitung nicht nur in

Fachkreisen fanden, ist er schnell bekannt und berühmt geworden. Aber erst, nachdem er an der Schwelle der Sechziger stand, war es ihm vergönnt, das Land zu betreten, dem seine ganze Lebensarbeit gegolten hatte, Indien, „unglücklicherweise gerade, als schweres häusliches Leid ihn ins Herz getroffen hatte. Die Reiselust," so schreibt Prof. H. Lommel, Frankfurt, in der „Frankfurter Zeitung", „war erstorben, die Fahrt war, wie seine Studien überhaupt, entsagungsvolle wissenschaftliche Pflicht. So hat er, heimgekehrt, in alter Weise, den ganzen Krieg hindurch bis jetzt unermüdlich gearbeitet und uns noch mit einer Fülle neuer Arbeiten beschenkt."

Sein erstes bedeutendes Werk war eine Arbeit über „Die Hymnen des Rigveda", ein Buch von über 500 Seiten, eine unerschöpfliche Fundgrube für Forscher auf religionsphilosophischem und philologischem Gebiet.[1])

Ihm folgte 1891 sein weltberühmtes Werk „Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde"[2]), das zwar augenblicklich im Buchhandel vergriffen ist, dessen 7. Auflage aber bald erscheinen dürfte. In das weitverzweigte Gebiet der vedischen Anschauungen führt uns sein Werk „Die Religion des Veda". Zuerst 1894 erschienen, hat es im Weltkrieg (1916) eine zweite Auflage erlebt. Eine ungeheure Fülle von Material ist hier zusammengetragen, gesichtet und übersichtlich dargestellt worden. Nachdem wir eingehend die Quellen — Rigveda, Yagurveda und Atharvaveda — und ihr Verhältnis zur Awesta kennen gelernt haben, werden die vedischen Götter und Dämonen, der Kultus, Seelenglaube und Totenkultus klar und übersichtlich dargestellt. Dabei ist die Sprache und Ausarbeitung, ohne doch der Wissenschaft irgendwie Abbruch zu tun, so gehalten, daß auch der mit indischer Art, Schreibweise und Religionsphilosophie einigermaßen vertraute Laie bei der Lektüre vollständig auf seine Rechnung kommt.[3])

[1]) „Die Hymnen des Rigveda". Herausgegeben von Hermann Oldenberg. Metrische und textgeschichtliche Prolegomena. Berlin 1888. Jetzt J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Preis Mk. 14.—

[2]) Cotta, Stuttgart.

[3]) „Die Religion des Veda", von H. Oldenberg, 2. Auflage, Mk. 11.—, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart.

Eine prächtige Sammlung von Aufsätzen stellt der Band „Aus Indien und Iran", erschienen 1899, dar[1]). Wir heben nur die Kapitel „Der Satan des Buddhismus," „Buddhistische Kunst in Indien" und „Taine's Essai über den Buddhismus" hervor. Gerade die buddhistische Kunst ist ja neuerdings wieder mitten in unseren Betrachtungskreis durch die zahlreichen Ausgrabungen gerückt worden, die in den letzten Jahrzehnten von Turkestan und Innerasien bis hinunter nach Anaradapúra und Polloneruwa auf Ceylon gemacht wurden, — haben sie uns doch ein Jahrtausend buddhistischen Lebens noch viel deutlicher illustriert, als es uns die Literatur allein hätte tun können. Daß Oldenberg Alb. Grünwedels „Buddhistische Kunst in Indien" (in den „Handbüchern der königlichen Museen zu Berlin"), das den ersten wirklich in Betracht kommenden Versuch darstellt, „Die Geschichte der buddhistischen Kunst Indiens in vollem Zusammenhang zu schreiben," besonders eingehend bespricht, macht gerade diese Arbeit außerordentlich wertvoll. Auch „Taine's Essai über den Buddhismus" ist bemerkenswert, umsomehr, als Oldenberg erwähnt, daß ihm diese wichtige Arbeit so lange entgangen sei und daß er dabei die Bemerkung machte, daß sie vor ihm nur einem Deutschen bekannt war — „und zwar keinem Orientalisten!" — und „dieser eine ist Friedrich Nietzsche." —

In einem 1903 erschienenen Werk „Die Literatur des alten Indien"[2]) ist besonders ein gründliches Eingehen auf Buddhas Vorgeburtslegenden bemerkenswert. Welch breiten Raum er diesen zumißt, geht deutlich aus den für die Upanishaden und den Buddhismus bestimmten Überschriften hervor — an 70 Seiten nimmt dies Kapitel in vorliegendem Buche ein. Diese Überschriften lauten: 1. Die Zeit der Upanishaden und des ältesten Buddhismus. Wandel gegenüber der altvedischen Zeit. 2. Die Upanishaden. Die Idee des All-Einen und ihre literarische Darstellung. Die Dichtung der Katha Upanishad. 3. Das Shramanatum. Dschainas und Buddhisten.

---

[1]) „Aus Indien und Iran", Gesammelte Aufsätze von Hermann Oldenberg, 1899, Preis Mk. 4.—, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart.

[2]) „Die Literatur des alten Indien." Von Hermann Oldenberg, Stuttgart und Berlin, 1903, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachf., Preis Mk. 5.—.

4. Die heilige Literatur des Buddhismus. Die Predigten Buddhas. Didaktisches und Lyrisches. 5. Die Dschataka-Erzählungen: ihr lehrhaftes Wesen. 6. Die Dschataka-Erzählungen: Tierfabeln. 7. Die Dschataka-Erzählungen: Geschichten aus dem Menschenleben. Höllen- und Himmelfahrt. 8. Die Dschataka-Erzählungen: ihre künstlerische Form.

Scharf sind die Gegensätze zwischen Brahmanen und Shramanas herausgemeißelt, deutlich tritt uns Nataputta und Gotama entgegen, und die Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Ideen und Texte wird immer wieder betont und vergleichend gezeigt. Unmöglich, diese buddhistischen Evangelien, wenn ein solcher Ausdruck gestattet ist, zu lesen, ohne an die christlichen zu denken. Hier wie dort das Bild eines Meisters und des sich um ihn scharenden Jüngerkreises. Hier wie dort Predigten, Sprüche, Gleichnisse, Wundertun, vor allem die Verkündigung eines ewigen Reiches, das sich in der Welt der Zeitlichkeit aufgetan hat und dessen Stunde eben jetzt gekommen ist.

Von solchen Ähnlichkeiten aber heben sich nun die Kontraste — wir haben es hier mit den literarischen, nicht mit den eigentlich religiösen Kontrasten zu tun — umso schärfer ab.

Zunächst der äußerliche und doch im Grunde nicht nur äußerliche Unterschied des Umfangs der Texte. Im Neuen Testament auf engem Raum in wenigen Exemplaren das vollständige, einfache Bild jenes Lebens und Lehrens. Bei den Buddhisten anderseits zwar auch meist nur verhältnismäßig kurze Texte: im ganzen begünstigten hier äußere Bedingungen die Entstehung umfangreicher Kompositionen nicht. Aber diese Sutra, d. h. Predigten Buddhas, diese in engen Rahmen geschlossenen Dichtungen waren schon frühzeitig dank der Tätigkeit ungezählter Mitarbeiter in geradezu endlosen Massen vorhanden. Hier war es ausgeschlossen, daß es eine einheitliche, in einen Rahmen gefügte Darstellung hätte geben können, die alles umfaßte. Vielmehr entstand eine Reihe von Sammlungen, in deren jeder die gleichartigen Materialien irgend einer bestimmten Gattung zusammengestellt wurden . . . . An solche Verschiedenheiten aber der Dimensionen dieser indischen Evangelien von den unsrigen schließen sich tiefere Gegensätze. Vor allem dieser, daß,

wenn es sich auf beiden Seiten zugleich um das persönliche Bild eines Meisters und um dessen Lehre handelt, für die christlichen Evangelien doch durchaus die Person im Vordergrund steht, für die buddhistischen Texte die Lehre, das Wissen, das die letzte Ursache des Weltleidens, das „Nichtwissen" überwindet . . ."[1])

Bei Übertragung poetischer Stellen und Sutten wendet Oldenberg unter ständiger Anlehnung an das indische Original stets den Shloka, die charakteristische Versform der alten Texte an: Jede der beiden Zeilen des Distichons zerfällt in zwei Hälften zu acht Silben. Von diesen schließt die zweite, also die ganze Zeile, mit Jamben. Die erste Hälfte (in ihrem häufigsten Typus) gibt sich den Schein, gleichfalls jambischem Ausgang zuzustreben, aber dann wird dieser Rythmus recht geflissentlich in sein Gegenteil umgebrochen (⏑ — — ⏑̄). So entsteht der eigentümlich „hemmende Gang" des Shloka, wie ihn Hegel genannt hat. Zum Beispiel:

Wer aller argen Lust Herr wird, der Gewinner des schwersten Siegs,
Jegliches Leid von ihm abfällt wie der Tropfen vom Lotusblatt. — —[2])

Im Jahre 1905 erschien ein kleineres Werk über „Vedaforschung"[3]), während uns das Jahr 1906 zwei Vorträge brachte: „Die Erforschung der altindischen Religionen im Gesamtzusammenhang der Religionswissenschaft" und „Göttergnade und Menschenkraft in den indischen Religionen", die beide unter dem Titel „Indien und die Religionswissenschaft"[4]) erschienen sind. Der erste der beiden Vorträge ist für uns von ganz besonderem Interesse, denn hier zeigt uns Oldenberg nicht nur wiederum das Verhältnis des Dhammo zum Christentum, sondern er legt auch recht deutlich seine Verwandtschaft mit den Ideen der bedeutendsten griechischen philosophischen Systeme dar (Plato!). Es würde den mir zugemessenen engen Raum zu sehr überschreiten, wollte ich hier auch nur die markantesten Stellen aus dem Buche anführen! — — —

[1]) Kapitel „Die Literatur des Buddhismus", aus der „Literatur des alten Indien", S. 92 und 93.

[2]) Desgl., S. 99.

[3]) Vedaforschung. Von Hermann Oldenberg, Stuttgart 1905, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachf., Mk. 2.50.

[4]) „Indien und die Religionswissenschaft", von Hermann Oldenberg. Stuttgart 1906. Cotta, Mk. 1.60.

Leider hat uns der Tod diesen Meister indischer Literatur und Religionswissenschaft mitten in voller Arbeitskraft entrissen. Aber was er geschaffen, ist so bedeutend und wertvoll, daß sein Name nie ungenannt bleiben wird, wenn es sich um eine Aufzählung der größten Forscher handelt, die uns die Gedankenwelt unserer fernen arischen Vettern an den Ufern des Indus und der heiligen Ganga aufs neue erschlossen haben. Dabei sind, wie schon gesagt, abgesehen von der rein wissenschaftlichen Arbeit über „Die Hymnen des Rigveda", seine sämtlichen Werke auch dem Laien und Neuling auf dem Gebiete indischer Religionswissenschaft verständlich, ohne daß ihr Verfasser den Boden reiner Wissenschaft verlassen hat oder gar, wie es leider heute bei den allzuvielen Dilettanten auf diesem Gebiete so gern geschieht, in sog. occultistisches oder theosophisches Fahrwasser geraten ist. Partei oder Tendenz sind bei allen Werken Oldenbergs ausgeschlossen — sie sind sachlich und wissenschaftlich und der ganze Stoff ist stets äußerst übersichtlich und klar behandelt.

Möge Oldenbergs Andenken uns besonders gewahrt bleiben durch das Studium seiner Schriften, deren für uns wichtigste, der „Buddha" hoffentlich bald wieder erscheinen wird. Ludwig Ankenbrand

---

Buddhistische Mönchslieder

Von Revato-Breslau

I.

Der Weltenpilger

Gleich Wolken hat das Nebelmeer tief unter meinem Felsensitz
Auf höchstem Sprung vom Gipfeljoch mich losgelöst vom Erdensein.—

Die linde Neumondnacht enthüllt den Kreiselgang der Sternenwelt;
In tiefe Schauung ganz versenkt, weit weil ich bei dem Firmament.

Aus des Vergessens Grunde auf taucht längst verwehte Kinderzeit,
Als ich, in Leid gebannt und Schmerz, hin zu den Lichtern mich gesehnt.—

Warum — so forscht es nun und fragt — hing meine Seele dort im All?
Was bin ich denn; wo kam ich her; wo werd' ich nach dem Tode sein? —

Und weit und weiter schweif ich aus in stiller Nacht, in tiefer Schau:
Da seh' ich mich im Weltenraum, mein Sinnen erdenwärts gewandt. —

Ein ander' Land liegt nun im Schlaf um mich, und anders flammt das All;
Ich wache in die Nacht hinaus und träume von dem Lichterkranz. —

Ich träume von dem Lichterkranz: ragt dort ein Wald, so dicht als hier?
Rauscht donnergleich von Fels zu Fels des Wassers heller Riesenleib?

Ist Leben dort, wo Feuer flammt? Brennt nur allein um mich die Welt?
O wär ich mächtig, hinzugehn auf diesen und auf jenen Stern! —

Ich träume: mordet dort und raubt ein Wesen, wie es hier geschieht?
Ist Alter, Krankheit, Not und Leid in jener Lichterwelt gesäht? —

Doch nimmer je! Denn strahlte sonst so unbefleckt das Licht zu mir,
Der nach den Sternen sich empor vom Wirbel des Vergehens sehnt? —

Und weit und weiter schweif ich aus in stiller Nacht, in tiefer Schau:
Von Stern zu Stern in mancher Form seh ich mich auf der Wanderschaft.

Ein Weltenpilger, schreit ich hin aeonenlang von Licht zu Licht,
Erlösung suchend aus dem Leid — — — und immer neues Leiden ragt! —

Mein Heim ist nun der Erdenball — — — wer weiß, wie oft vor diesem Sein,
Das mich, den Ruhesucher heut' so weltverloren wachen läßt. —

Was sah ich auf der Fahrt im All, was seh ich auf dem Erdenstern?
Geburt, Verwesung, Haß und Wahn ohn' Ende, Mord und geile Gier!

Was seh ich auf dem Erdenball, den Weg bedenkend, den ich kam,
In stiller Nacht, in tiefer Schau? Ein Schreckenbildnis malt sich aus:

Ach, welch ein sturmgepeitschtes Meer von Not und Elend brandet da,
Nicht mißt man seine Tiefen aus, erreicht der Ufer Rettungsland!

Ach, welch ein Lohen frißt um mich; welch Feuer rast, im Kreis gebannt;
Es springt im Wirbeltanz einher; erstickend qualmt der rote Brand! —

Das ganze All ein Feuermeer! Ein Feuer bin ich selbst im All!
In heißer Lohe ras' ich mit und suche Nahrung, wunschgepackt! — — —

Fort, flieh dahin mit aller Kraft! Hinweg aus diesem Flammensud!
Erkenntnis heißt das Ruheland; geh hin, ersticke deinen Brand!

So sah ich in der stillen Nacht, von Erdenschwere ganz befreit. —
Nun bin ich froh, nun bin ich still; auf steht der Pfad zur Rettungsbucht.—

Fünf Türen schleuß ich hinter mir — — ein Abgrund nahm die Schlüssel auf,
Dahin zieh ich im Fetzenwams: der Weltenpilger geht nach Haus!

Die Erde wird das letzte Heim, das letzte Grab nach langer Fahrt.
Ich hüte eine Flamme fein: ein Weltenpilger, lösch ich aus. —

Ich freue mich des Lebens nicht, ich freue mich des Sterbens nicht;
Geduldig trag ich ab den Leib: gewitzigt, weise, wissensklar! —

II.

Katam Karaniyam

Noch einmal nahm ich Atzung ein
Am Totenfeld zur rechten Zeit;
Mein Lager war das Pilgerkleid,
Der Tisch verwittertes Gebein. —

Dann wurd' der Bettelnapf zerschellt.
Zur letzten Sammlung, letzten Wacht
Bergaufwärts schritt ich, klarbedacht,
Durch Feld und Waldung, saftgeschwellt. —

Almosen heischend, Haus an Haus
Nicht fürder lenke ich den Fuß
Und wechsle stumm den Pilgergruß. —
Nun brennt die Lampe völlig aus. —

Heut ward ich frei und trag' als Lohn
Der Arbeit ungestörte Rast;
Denn abgezahlt nach harter Fron
Ist alter Schuldung Zinsenlast. —

Ich hab gerodet lichten Pfad
Durch schreckenreichen Urwaldbann.
Was all zu tun war, ist getan;
Nie wieder neues Leben naht! —

Die Mahabodhi-Gesellschaft

Deutscher Zweig, Sitz Leipzig

hält jetzt ihre Zusammenkünfte im Vegetarischen Speisehaus „Ceres" Leipzig, Zeitzerstraße 13/I ab. Gäste, besonders auch die Mitglieder des „B. f. b. L." sind stets willkommen und bedürfen keiner Einführung. Die nächste Zusammenkunft findet am 7. Juni 1920 statt.

Da das Vereinsorgan der Mahabodhi-Gesellschaft unter dem Drange der Kriegsverhältnisse als letzte unter den buddhistischen Zeitschriften Deutschlands im Jahre 1916 ebenfalls sein Erscheinen einstellen mußte und verschiedene inzwischen eingetretene Umstände die Neuherausgabe untunlich erscheinen lassen, hat der Vorstand der genannten Gesellschaft in dankbarer Entgegennahme eines ihm seitens des Herrn Verlegers und Herausgebers der „Zeitschrift für Buddhismus" gemachten Anerbietens beschlossen, hinfort letztere Zeitschrift für seine Veröffentlichungen zu benützen.

Nähere Auskunft über die Mahabodhi-Gesellschaft erteilt:

Der Vorsitzende Dr. F. Hornung, Leipzig K. Z.,
Antonienstraße 3.

Mitteilungen des Bundes für buddhistisches Leben

Die Mahahodhi-Gesellschaft in **Leipzig** veröffentlicht auf Seite 198 eine Bekanntmachung, auf die wir ganz besonders hinweisen. Die Gesellschaft ist der deutsche Zweig der asiatischen und englischen Mahabodhi Society und hat sich seit vielen Jahren um die Ausbreitung des echten Pali-Buddhismus in Deutschland hohe Verdienste erworben. Nähere Auskunft erteilen die Herren: Dr. F. Hornung, Leipzig K. Z., Antonienstr. 3, oder G. A. Dietze Leipzig, Gohl. Luisenstr. 12/III.

Breslau. Hier konnten wir durch hochherzige größere Spenden eines seit vielen Jahren um den Buddhismus verdienten Mitgliedes in den wichtigeren Breslauer Zeitungen größere Bekanntmachungen veröffentlichen. Der Erfolg war insofern ein guter, als wiederum aus Breslau und ganz Schlesien eine große Anzahl Briefe und Anfragen bei uns einliefen. Es erfolgten im Anschluß daran auch mehrere Neuanmeldungen zu unserer Gesellschaft sowie eine größere Anzahl Zeitschriftenbestellungen durch den Buchhandel sowie direkt bei unserer Geschäftsstelle. Die Gründung der Ortsgruppe Breslau ist in Vorbereitung. Nähere Auskunft erteilt die Geschäftsstelle des Bundes für buddhistisches Leben in Breslau III, Berlinerplatz 15/I.

In den Monaten Februar, März und April wurden über 100 von Bhikkhu Nyanatiloka zu diesem Zwecke gestiftete Bände seines Werkes „Die Fragen des Milindo“ durch den „Bund für buddhistisches Leben“ an alle wichtigen deutschen Bibliotheken (Universitäts-, Stadt-, Staats- und öffentliche Büchereien) kostenlos versandt. Unsere Zeitschrift wurde einer noch größeren Zahl der wichtigsten deutschen und ausländischen Bibliotheken, die sich auf unsere Anfrage hin zum ständigen Auslegen und zur Aufnahme in den Katalog schriftlich bereit erklärten, ebenfalls vollständig kostenlos zugesandt und wird ihnen auch weiterhin regelmäßig zugestellt werden.

Die Nachfrage nach dem ersten Jahrgang der „Zeitschrift für Buddhismus“ ist anhaltend eine sehr große; leider ist sowohl das Probeheft November/Dezember 1913 sowie Heft 7/8 1914 vollständig vergriffen. Der Halbjahrgang 1914 Heft 1—6 kann noch für Mk. 2.50 geliefert werden, jedoch geht auch hier der Vorrat zur Neige.

Wir haben im April an über 600 wichtige Zeitungen und Zeitschriften Deutschlands sowie des gesamten Auslandes unsere Zeitschrift zur Besprechung eingesandt. Bisher haben schon über 200 Blätter Besprechungen und Erwähnungen gebracht.

Wie uns der Vorsitzende unserer Lemberger Ortsgruppe soeben kurz vor Redaktionsschluß mitteilt, bereiten sich 5 weitere Ortsgruppengründungen unseres B. f. b. L. in Polen vor und zwar voraussichtlich in: Warschau, Krakau, Przemysl, Lublin und Buczacz.

Dieser Nummer liegt eine Kunstgabe (Bildnis eines prachtvollen japanischen Buddhaschreins) bei, mit der wir unseren Lesern eine Freude zu machen hoffen.

Die „Buddhistische Weltschau" und „Bücherbesprechungen", die wir in dieser Wesaknummer nicht mehr bringen konnten, folgen im nächsten Hefte.

Der Bund für radikale Ethik, e. V., (früher: Gesellschaft zur Förderung des Tierschutzes uud verwandter Bestrebungen) fördert vornehmlich solche Bestrebungen, denen auch der Anhänger der buddhistischen Ethik die höchste Bedeutung zuerkennen muß.

Er sucht das Mitleid mit allem Lebenden, auch das mit den Tieren, zu wecken und die Erkenntnis zu verbreiten, daß das, den Egoismus brechende Mitleid die Quelle der Sittlichkeit ist.

Er fördert besonders die radikalen Tierschutzbestrebungen (Vegetarismus, Bekämpfung der Vivisektion und des Jagdvergnügens usw.) und den Pazifismus.

Er arbeitet auch mit an der Schaffung einer gerechteren Gesellschaftsordnung, tritt aber dem Wahn entgegen, daß das Heil der Menschheit hauptsächlich von sozialen und politischen Reformen zu erwarten sei, und betrachtet als seine Hauptaufgabe die Förderung der Individual-Ethik, das heißt: des sittlichen Strebens des einzelnen Menschen, der Veredelung der individuellen Lebensführung.

Alle Mitglieder erhalten zahlreiche Broschüren und Flugblätter. Mitglieds-Beitrag mindestens 5 Mark jährlich.

Das Flugblatt Programm und Satzung und einige andere Blätter versendet der Bund kostenfrei; die Broschüre „Radikalismus und Idealismus" (32 Seiten) und 8 Flugblätter und Prospekte gegen vorherige Einsendung von 1 Mark.

Bund für radikale Ethik, e. V.

Berlin W. 15, Düsseldorferstr. 23, Gh., Postscheckkonto Nr. 56771, Berlin N.W. 7.

Hauptschriftleiter Dr. Wolfg. Bohn, Dölau b. Halle. Schriftleiter Ludw. Ankenbrand, Stuttgart
Herausgeber: „Bund für buddhistisches Leben", Verlag der Zeitschrift für Buddhismus
Oskar Schloß, München-Neubiberg. Druck von Knorr & Hirth in München.

2. Jahrg. / Heft 7/9 Juli/Aug./Sept. 1920 Buddha-Jahr 2463/64

Gedanken über das Nibbanam

Von Bhikkhu Silacara in Rangoon. Autor. Übersetz. aus dem engl. Manuskript

Ein alter Chinese, der vor langer Zeit starb, hinterließ der Menschheit als Vermächtnis eine kurze Abhandlung über das, was er Tao nannte und worin er seinen Gegenstand mit folgenden seltsamen und einigermaßen mysteriösen Worten einleitete: „Der Tao, den man so benennen kann, ist nicht der wahrhaftige Tao; der Tao, von dem man sprechen kann, ist nicht der ewige und unvergängliche Tao.“ So ähnlich ungefähr würde es einem Versuche ergehen, über den buddhistischen Begriff des Nibbanam etwas Bestimmtes in Rede oder Schrift auszusagen. Wenn man ganz präzis sprechen und niemandem einen falschen Begriff von der Sache geben will, ist man gezwungen, vor jeder anderen Äußerung festzustellen, daß Nibbanam, das man so nennt und von dem man spricht, niemals den Begriff von etwas Feststehendem, Erklärbarem und Ewiggültigem haben kann. Denn da Nibbanam ein einzig dastehendes und einzigartiges intuitives Erleben darstellt, so ist es eben ganz unmöglich, über dasselbe etwas in unserer Sprache und mit positiven Worten, die wir in unserem täglichen Verkehr und zur Erklärung der gewöhnlichen alltäglichen Erfahrung gebrauchen, auszusagen. Immer wird in Wirklichkeit bei allem, was wir bei unseren gewagten Versuchen, über das Nibbanam zu sprechen, aussagen

oder schreiben, nichts anderes sein, als die hinter unseren Worten stehende eigene und persönliche Vorstellung, Ansicht oder Auffassung des Nibbanam, aber eben in Wirklichkeit nicht das echte, wahre Nibbanam selbst.

Demnach würde der Versuch, überhaupt irgend etwas über das wahre Wesen des Nibbanam auszusagen, als ziemlich hoffnungsloses Unternehmen erscheinen. Und doch ist es nicht ganz so hoffnungslos wie es scheint. Denn glücklicherweise ist uns Menschen, wenigstens einigen wenigen Menschen, eine Erfahrung zugänglich, die zu dem inneren Erlebnis des Nibbanam in nächster Beziehung steht. Zu der Art von Menschen, denen ein solches Erleben möglich ist, gehören diejenigen, die wir Künstler nennen.

Jedem echten Künstler, worunter man nicht jeden zu zählen hat, der eine mehr oder weniger große Fertigkeit und Geschicklichkeit in dem Gebrauch von Farben, Lehm oder Marmor erworben hat, sondern den, der klar und lebendig die tiefe Idee in den Dingen wahrnimmt, die ihnen zugrunde liegt und deren sichtbarer Ausdruck sie sind — siehe Plato —, jedem solchen wahren Künstler kommt das eine oder das andere Mal in seinem Leben — und wenn er glücklich ist, vielleicht mehr als einmal, — ein Augenblick, in dem er ganz intuitiv bei der Betrachtung irgend eines schönen Gegenstandes ein merkwürdiges Erlebnis hat. Plötzlich flammt in ihm ein außergewöhnlich starkes Erleben der Schönheit des Objektes auf. Seine Farben glühen, die Linien werden reizvoller und lieblicher. Der Gegenstand oder die Szene nehmen einen Ausdruck an, als ob er sie nie früher gesehen hätte und zum ersten Male in all ihrer glühenden Pracht und Innerlichkeit erschaute. Und gleichzeitig mit diesem seltsamen Vorgang geht — das wunderbarste von allem — noch etwas anderes vor sich: Er, der dieses Bild der Schönheit in sich aufnimmt, verschwindet hinter dem Objekt, ist nicht mehr da. Nur die Schönheit allein ist übrig, durch keine Anwesenheit eines sie genießenden Subjektes entweiht. Wohl wird ein Objekt voll Schönheit gesehen, aber es scheint niemand da zu sein, der es betrachtet. Und dieser sonderbare Zustand ist nicht, wie man glauben möchte, von irgend einem Gefühle des Unbehagens, der Aufregung oder Furcht be-

gleitet, sondern im Gegenteil löst er ein so tiefes Gefühl einer vollkommenen inneren Heiterkeit aus, daß der Erlebende ahnt, es könne kein höheres Glück geben als die ewige Fortdauer dieses Zustandes. Aber ganz natürlich hält dieser nicht lange an. Das Erlebnis verschwindet, fast eben so plötzlich, wie es gekommen ist und der Künstler sieht sich wieder in die Welt des Alltags versetzt. Aber nachdem er nun einmal diese unbeschreibliche Intuition erlebt hat, ist sein ganzes künstlerisches Streben nur noch darauf gerichtet, durch seine Kunst ein Werk hervorzubringen, das seinen Mitmenschen irgend einen wenn auch nur bescheidenen Begriff von dem enthüllen könnte, was er selbst gesehen und erlebt hat und was dazu beitragen könnte, sie auf dem Wege, wenn auch nur ein kleines Stück weiterzubringen bis zu dem Tage, an dem sie selbst ein solches Erlebnis zu haben imstande wären. Dann ist er ein Raphael oder ein Turner, ein Phidias oder ein Michelangelo; und er schenkt der Menschheit lebendige Zeugnisse seines inneren Erlebnisses, die für alle Zeiten unvergänglich sind und die sie als das köstlichste Gut behütet, das ihr anvertraut worden ist.

In dieser kurzen Andeutung der Ekstase, in der ein Künstler sein Objekt schaut, um dann durch sein tiefes Erlebnis dahinter zu verschwinden, haben wir das in Worten ausgedrückt, was wohl ganz seltsam klingen mag, aber tatsächlich so ist. Der Zustand scheint unmöglich, aber er findet statt. Jeder echte Künstler weiß es aus seinem inneren Erlebnis, mögen auch die anderen zu ihrer Freude daran zweifeln und dieses Erlebnis als unwirklich und unmöglich hinzustellen versuchen. Cogito, quia impossibile est, wie Tertullian nicht sagte. Ganz offensichtlich befinden wir uns bei einem derartigen Erlebnis in einer Welt, in welcher der Verstand sicherlich nicht der Herr ist, sondern, wenn er überhaupt in Frage kommen kann, als Diener zu untergeordneten Arbeiten benützt wird, wenn der Herr ihn wieder braucht. Klarer ausgedrückt: Hier wie überall kommt die Wirklichkeit an erster Stelle, sei sie was sie wolle; Logik und Verstand hinken nach und passen sich ihnen an, so gut sie es können und — müssen.

Neben diesen Künstlern gibt es eine weitere Klasse von Menschen, die fähig sind, in einen Erfahrungszustand zu gelangen, in dem

das normale Bewußtsein ausgeschaltet ist; und diese Menschen pflegen wir „Heilige“ zu nennen, sei es im Osten oder im Westen. Zwischen dem Erlebnis des Künstlers und des Heiligen besteht aber doch noch ein fundamentaler Unterschied: Da, wo der Künstler wie durch einen glücklichen Zufall zu seiner Intuition kommt, über die er so gut wie keine Kontrolle besitzt oder die Macht, sie wieder herbeizurufen, wenn er will, oder sie zurückzuhalten, da ist das Erlebnis des Heiligen oder Jogis das Ergebnis langjähriger und zielbewußter Überwindung, oder besser ausgedrückt einer Kette von vielen zielbewußten Bemühungen. Diese erstrecken sich oft über alle Handlungen und Willensregungen seines Lebens und sind auf dieses Ziel gerichtet, wenn auch vielleicht im Abendlande der Einzelne keine ganz klare Vorstellung von dem inneren Vorgang haben mag, der sich abspielt, wenn er das erstrebte Ziel erreicht. Und ferner noch: Wenn der Heilige oder Jogi durch die nach und nach gewonnene Technik, Verstand und Gedanken zu beherrschen, die Fähigkeit erlangt hat, die innere Intuition herbeizurufen, so dauert solche viel länger an als die des Künstlers; und es steht vor allen Dingen in seiner Gewalt, — ist es ja doch die Folge eines ganz klar bewußten Strebens — zu einem ihm passenden Augenblick sie herbeizuführen.

Diejenigen Menschen, die in dem buddhistischen System des Geistestrainings dieses Erlebnis in seiner vollen, vollkommenen und einzigartigen Tiefe erlangen, heißen Arahats, und das volle, vollkommene und einzigartige Erlebnis selbst heißt Nibbanam. Und wie der Künstler als Ergebnis seines nur einen kurzen Augenblick währenden, fast zufälligen Erlebnisses der Welt unübertreffliche Werke der Schönheit in Farben, Linien und Formen zu schenken vermag, so geben die Buddhas und Arahans als Auswirkung ihrer klar bewußt zur höchsten Vollendung gebrachten und vollkommen beherrschten Schauungen der Menschheit Zeugnisse der höchsten Heiligkeit oder Vollkommenheit*) — beide Wörter wollen dasselbe besagen — und strahlen auf ihre Mitmenschen einen so gewaltigen

*) Der Verfasser gebraucht hier im englischen Original die beiden Worte Holiness und Wholeness, die er auf die gleiche etymologische Wurzel zurückführt.

Einfluß zum Guten aus, wie es uns die geschichtlichen Überlieferungen von dem Auftreten des Buddha und seiner Jünger berichten, wo immer diese auch im Laufe ihrer Wanderungen hingekommen sind. In diesem Zusammenhang werden sich Kenner des Therigatha an das Lied jener Dirne erinnern, die, Buddhas Lehrrede hörend, ein vollkommen veränderter Mensch wurde, sowie an andere Beispiele ähnlicher Bedeutung.

Aber nun wollen wir zur näheren Definierung übergehen, sodaß auch der Gegner keinerlei Gelegenheit zum Spotte habe. Dieses Erlebnis, Nibbanam, ist jenseits der Sphäre von Vernunft und aller Regeln der Logik; das will sagen, es ist jenseits der Sphäre, wo die Werkzeuge des vernunftgemäßen Denkens, nämlich die Worte, von irgend welcher Bedeutung sind. (Bei unserem Versuche hier, es in Worten auszusprechen, haben wir uns schon die Unsinnigkeit und Unmöglichkeit zu eigen gemacht, zu behaupten, daß ein Ding gesehen werden könne, ohne daß jemand da ist, der es sieht!) Daraus folgt, wie früher schon gesagt, daß bei allen Behauptungen, Aussprüchen oder Andeutungen oder schon bei jedem Versuch, in irgend welcher subtilen oder einfachen Weise über das Nibbanam oder das Nibbanambewußtsein zu sprechen, (wenn man überhaupt ein Wort wie Bewußtsein in Zusammenhang damit gebrauchen kann) wir in Wirklichkeit nicht über das wahre, echte Nibbanam reden, sondern nur ganz genau soviel darüber sprechen können, als wir imstande sind, durch die enge Pforte unseres normal arbeitenden Gehirnbewußtseins zu bringen, und ganz naturnotwendig werden die Begriffe bei diesem Prozeß verstümmelt und verzerrt. Von diesem Bruchstück, diesem verzerrten und entstellten Teil des wahren Nibbanam, diesem Kompromiß zwischen seinem wahren, höchsten Wesen und den Möglichkeiten unseres Bewußtseins, das nur mit der äußeren Erscheinungswelt zu arbeiten imstande ist, sowie der Ausdrucksform, die dieses Bewußtsein zur Beschreibung seines eigenen Prozeßes gebraucht, nur von diesem und von keinem anderen Nibbanam reden wir, wenn wir versuchen, überhaupt über das Nibbanam zu sprechen. Hierfür sind alle Worte, welche wir auch immer wählen mögen, zu leicht. Keinerlei Ausdruck, der durch unser Hirn hervorgebracht wird, kann zutreffen. Wenn wir darauf bestehen wollen

und uns noch so verzweifelt bemühen, den wahren Sinn von Nibbanam in Worte zu kleiden, werden und müssen wir einsehen, daß wir daran vorbeireden.

Es bleibt uns in Wirklichkeit nur eines übrig, nämlich nach Nibbanam zu streben und es zu erreichen versuchen — oder uns durch dieses selbst gewinnen zu lassen. Letzterer Begriff ist vielleicht die richtigere Ausdrucksweise. Denn da ja die eigentliche Art des inneren Erlebnisses, so weit wir sie überhaupt in Worte kleiden können, gerade das Verschwinden des gewöhnlichen Lebensbewußtseins bedeutet, so ist es kaum richtig, von einem Gewinnen durch sich selbst zu sprechen. (Wieder ein Beispiel dafür, wie schwierig es ist, über Nibbanam irgend etwas auszusagen, das nicht nahe an Unsinn grenzt!)

Eines müssen wir bestimmt vermeiden. Wir müssen vermeiden, dem wahren Nibbanam irgend etwas von den Begriffen, Gedanken und Vorstellungen unterzulegen, wie sie in unseren Köpfen leben. Wir müssen erkennen, daß alle diese Begriffe, Gedanken und Vorstellungen nur unserer Vorstellung vom Nibbanam entsprechen, aber niemals dem Nibbanam selbst. Dieses, das wahre und wirkliche Nibbanam, in strengem Gegensatz zu unserer Vorstellung von ihm, die zufällig in irgend einem beliebigen Augenblick in irgend einem beliebigen Kopfe leben mag, ist nicht das wirkliche Gegenbild zum Samsara, sondern vollkommen fern und jenseits von diesem Samsara und allem, was zu ihm gehört. Um die in Burma gebräuchliche und zutreffende Darstellung zu gebrauchen: Samsara und alles, was dazu gehört ohne jede Ausnahme, des Menschen Gehirn, Bewußtsein, seine Gedanken und Vorstellungen, und alle die Wörter, Ausdrücke und Bilder, in denen diese Gedanken und Vorstellungen zum Ausdruck gelangen können, all das zusammen ist auf einer Platte und zwar einer nur zweidimensionalen Fläche enthalten. Aber Nibbanam, das wahre Nibbanam, ist keineswegs auf dieser Platte noch in seinem wahren Wesen irgendein Teil davon. Nibbanam ist oben in der Luft, ganz außerhalb der Platte in einer anderen Raumdimension und hat keinerlei Berührungspunkt zu irgend einem Teil der Platte. Es gehört nicht dem Zweidimensionalen an.

Das ist dasselbe, was wir schon oben angedeutet haben. Alles Denken und Sprechen über Nibbanam berührt nicht sein wahres Wesen, sondern nur die Vorstellung davon, die gerade in einem gegebenen Augenblick im Gehirne des Denkenden oder Sprechenden gegenwärtig ist; und das kann niemals anders sein. „Durch Denken ist diesem Dhamma nicht beizukommen," sagt eine alte Schrift. Das Losungswort am Schluß ist hier und muß es immer sein „solvitur ambulando".

Was ist Buddhismus?

Von Professor P. Lakshmi Narasu in Madras. Autorisierte Übersetzung von Dr. Ferdinand Hornung in Leipzig-KZ.

(Fortsetzung.)

Nicht nur im Menschen ist da nichts Dauerndes, sondern auch im ganzen Weltall gibt es nichts, was bleibend wäre. Alle Bestandteile dessen, was ist, sind vergänglich. Alle Dinge befinden sich in einem unaufhörlichen Flusse. Veränderlichkeit ist das eigentliche Kennzeichen des Daseins. Der Hauptzug, das Wesentlichste allen Stoffes, des lebenden wie des leblosen, ist seine Unbeständigkeit. Alle Energie hat ein Streben, sich auszubreiten und sich zu zerteilen. Leben ist nur eine kurze Episode zwischen zwei Ewigkeiten des Todes, und in dieser Episode währt der bewusste Gedanke nur einen Augenblick. Beständige, unveränderliche Stoffe existieren nur als Vorstellungen des Denkens. In Wirklichkeit besteht alles, was es auch geben mag, aus Farben, Tönen, Temperaturen, Strecken, Zeiten, Drucken, Vorstellungen, Erregungen, Wollen und so weiter, eins mit dem anderen in mannigfaltigster Weise verknüpft. Und sie alle verändern sich fortwährend. Alles ist daher schnell vorübergehend. Manches mag wohl verhältnismäßig beständiger sein als anderes, aber nichts ist völlig dauerhaft. Was unbeständig ist, irriger Weise als etwas Beständiges nehmen, das ist es, was die Vergänglichkeit (anicca) zur Quelle des Leidens (dukkha) macht. Wovon wir als von Körpern reden, das sind nur Verbindungen von verhältnismäßig größerer Beständigkeit, aber völlig beständig sind sie nicht. Dahinter und jenseits der Er-

fahrungselemente (Farben, Räume etc.) gibt es keinerlei prakriti, pradhana, brahman oder Dinge-an-sich. Dennoch schließt diese Veränderlichkeit nicht in sich, daß die Dinge täuschend, Schein sind. Sie sind mindestens ebenso wirklich, wie die Egos, die sie wahrnehmen. Gerade wie die Fortdauer des Ego, des Ich, eine Schöpfung der Einbildungskraft ist, so auch die der äußeren Welt beigelegte Fortdauer.

Obgleich der Tod die Auflösung von Körper und Geist ist, so beendet er doch nicht alles. Der Buddha hat erklärt, daß er weder ein sasvatavadin[1]) wie die Brahminen, noch ein ucchedavadin[2]) wie die Charvakas sei. Während die Erhabene Lehre das Vorhandensein eines dauernden Selbst, eines atta, welches von Geburt zu Geburt fortwandert, abweist, hält sie gleichzeitig die Fortdauer des Karma aufrecht. Wer keine klare Vorstellung vom Tode hat und die Tatsache nicht beherrscht, daß der Tod allenthalben in der Trennung der Skandhas besteht, kommt zu allerlei Schlüssen, wie: „eine lebende Wesenheit stirbt und wandert in einen anderen Leib"; und ähnlich, wer keine klare Vorstellung von Wiedergeburt hat und die Tatsache nicht beherrscht, daß das Erscheinen der Skandhas

[1]) Lehrer der Fortdauer.

[2]) Lehrer der Vernichtung: daß mit dem Tode alles zu Ende sei. — Andere, ebenfalls schon vom Buddha widerlegte Philosophen waren: die ahetukavadin, sie negierten das Kausalitätsgesetz, ließen also alles aus Zufall geschehen sein; die isvarakaranavadin, die einen Gott-Schöpfer, -Erhalter und -Regierer lehrten und diesen für das Menschenschicksal wie für alles Sein und Geschehen verantwortlich machten; die pubbekatavadin, die alles durch vorgeburtliche Taten vorausbestimmt sein ließen; die hattavijjavadin, die alles für erlaubt hielten, was dem selbstgesetzten Endzwecke dienlich sein sollte, selbst die schwersten Verbrechen. — Wir erkennen hier, wohl mit einiger Überraschung, daß gerade alle diese alten, schon vor bald 2500 Jahren vom Buddha abgefertigten Irrlehrer das heutige abendländische Denken beherrschen. Selbst die pubbekatavadin nicht ausgenommen. Denn das sind, in abendländischer Verkleidung, die Prediger des sogenannten historischen Materialismus, der materialistischen Geschichtsauffassung, indem diese für die heutigen, bezw. die jeweiligen Zustände und Geschehnisse, nur allein die gegebenen Verhältnisse, d. h. die Ergebnisse der Taten früherer Generationen, nach unserer buddhistischen Auffassung also die Taten unserer eigenen früheren Existenzen, verantwortlich machen, nicht aber auch noch ihr eigenes und ihrer Zeitgenossen jetziges Tun.

allenthalben Geburt ausmacht, kommt zu allerlei Schlüssen, wie: „eine lebende Wesenheit wird geboren und hat einen neuen Leib bekommen". Es ist kein Wesen da, welches geboren wird, oder wirkt und sich freut, oder leidet und stirbt, oder wiedergeboren wird um wiederum zu sterben, sondern es finden einfach Geburt, Tätigkeit, Freude, Leid und Tod statt. Die Lebenstätigkeiten, Gedanken, Worte, Taten allein sind wirklich, und diese bleiben erhalten — und sonst nichts. In seinem Visuddhimagga sagt Buddhaghosa: „Diese Skandhas, welche in der früheren Existenz in Abhängigkeit vom Karma ins Dasein traten, vergingen dann und dort. Aber in Abhängigkeit von dem Karma jener Existenz sind andere Skandhas in dieser Existenz ins Dasein getreten. Nicht ein einziges Daseinselement ist aus einer früheren in diese Existenz gekommen. Die Skandhas, welche in Abhängigkeit vom Karma in dieser Existenz ins Dasein getreten sind, werden vergehen, und andere werden in der nächsten Existenz ins Dasein treten, aber nicht ein einziges Daseinselement wird von dieser Existenz in die nächste hinüberwandern. Überdies, gerade wie die Worte des Lehrers nicht in den Mund des Schülers übergehen, der sie nichtsdestoweniger wiederholt; gerade wie die Züge des Gesichts nicht zur Zurückwerfung im Spiegel und dergleichen hinübergehen und dennoch das Bild in Abhängigkeit von ihnen erscheint; und gerade wie die Flamme nicht vom Dochte der einen Lampe auf den der anderen übergeht, und die Flamme der zweiten Lampe nichtsdestoweniger in Abhängigkeit von der der ersten da ist: in genau der selbigen Weise geht nicht ein einziges Daseinselement von einer früheren Existenz in die gegenwärtige, noch von hier in die nächste Existenz über; und dennoch werden in Abhängigkeit von den Skandhas, Sinnesorganen, Sinnesgegenständen und Sinnesbewusstsein der letzten Existenz diejenigen von dieser geboren und von den gegenwärtigen Skandhas, Sinnesorganen, Sinnesgegenständen und Sinnesbewusstsein werden die Skandhas, Sinnesorgane, Sinnesgegenstände und Sinnesbewusstsein der nächsten Existenz geboren werden."

Der Mensch ist nichts weiter als die zeitweilige Verbindung der fünf Skandhas; der Anfang ihrer Vereinigung ist Geburt und ihr

Ende ist Tod. Aber so lange die Vereinigung besteht, offenbart sich das Ego in jedem Augenblicke als ein rühriger, leidvermeidender, vergnügensuchender Wille, welcher Beziehungen zu anderen Einzelwesen hat. Unter diesem Gesichtspunkte redet man von jedem individuellen Leben als von einer Verbindung, einem Komplex von Karmas. Was wir das Selbst einer Person, oder jemandes Persönlichkeit nennen, das besteht in der Stetigkeit von jemandes Veränderungen, und das einzige sichere Erkennungsmittel der Identität einer Person in zwei verschiedenen Augenblicken hängt einzig und allein von der Möglichkeit des Nachweises ab, daß während der Zwischenzeit diese Person beständig existiert hat. So lange die Karmas annähernd dieselben bleiben, erkennen wir die Person für alle praktischen Zwecke als die gleiche an. Aber diese Karmas, welche den Inhalt von jemandes Ego bilden, bestehen aus Beziehungen zwischen dieser Person und anderen Einzelwesen und sind daher niemals gänzlich auf eine beschränkt; das Karma geht zu anderen über und bleibt in diesen selbst nach jenes Tode aufbewahrt. Auf diese Art stirbt ein Mensch, aber sein Karma ist in anderen Einzelwesen wiedergeboren. Gerade wie wenn jemand einen Brief geschrieben hat, das Schreiben aufgehört hat, aber der Brief bleibt, so bleiben die Taten um in der Zukunft Frucht zu tragen, wenn sich die Skandhas trennen. Wenn eine Lampe an einer brennenden Lampe angezündet wird, so findet ein Anzünden des Dochtes statt, aber kein Hinüberwandern der Flamme. Die Mangofrucht, die gepflanzt wurde, verrottet im Boden, aber sie wird wiedergeboren in den Mangofrüchten des Baumes, der aus ihrem Samen wächst. Vom Samen zur Frucht, da gibt es keine Wanderung einer Mangoseele, aber einen Wiederaufbau ihrer Form gibt es, und in den neuen Mangofrüchten ist der Typus in allen seinen individuellen Zügen aufbewahrt. So verkörpert sich auch der Mensch von neuem, aber eine Wanderung liegt da nicht vor. „Was wiedergeboren wird," heißt es im Milindapañha, „ist Name und Form. Von einem Namen-und-Form sind die Taten getan, und durch diese Taten wird ein anderer Name-und-Form wiedergeboren. Ein Name-und-Form findet im Tode sein Ende, ein anderer aber wird wiedergeboren. Aber der andere

ist das Ergebnis des ersten und ist daher hierdurch nicht von seinen bösen Taten entlastet.“ Wo auch immer eines Menschen Tätigkeiten sich eingeprägt haben, mögen sie nun Gedanken, Worte oder Taten sein, dort hat er sich wiederverkörpert. Ein jeder hinterlässt dasjenige, was er jemals an Veränderungen in seiner Umgebung hervorgebracht hat. Selbst das Kind, welches bald nach seiner Geburt stirbt, hinterlässt bei seiner Mutter einen Eindruck, der in irgend einer Weise eine Veränderung in ihr verursacht. Diese Einflüsse sind durchaus persönlich oder individuell und hängen auf der einen Seite vom Charakter der Person, die sie hervorgebracht hat, ab; auf der anderen Seite sind ihre Wirkungen und ihre Dauer von den Personen und Dingen bestimmt, auf welche diese Einflüsse ausgeübt werden. Die Dauer dieser Einflüsse mag lang oder kurz sein, aber stets sind sie vorhanden, so viel sie auch im Laufe der Zeit abgeschwächt sein mögen. Daraus, daß die Menschen körperlich von einander unabhängig sind, folgt nicht, daß sie auch geistig von einander getrennt sind. Das Geistesleben beharrt über jedes Einzelwesen hinaus, weil seine wesentlichen Gegenstände nicht Einzelwesen als solche, sondern die Bande sind, welche die Einzelwesen verknüpfen. Jede Tat, jedes Wort, jeder Gedanke ist ein Teil unseres geistigen Lebens, und unser geistiges Leben bleibt unverletzt zurück, wie eine erloschene Flamme, welche eine andere angezündet hatte.

Die Karmalehre des Buddhismus kann nur im Lichte von dem, was der Buddha bezüglich der Natur der Persönlichkeit gelehrt hat, klar begriffen werden. Das Wesentliche in einer Persönlichkeit ist nicht das „Ich“, sondern der Inhalt. Dieser Inhalt ist niemals für zwei Momente der gleiche. Was dazu dient, diesen Inhalt zu bewahren, das ist die Stetigkeit, und diese lässt die täuschende Vorstellung der Identität entstehen. Im Bodhicharyavatara heißt es: „daß ich eine und die selbige Person bin, das ist das Ergebnis einer Täuschung.“ Genau gesprochen stirbt der Mensch in jedem Augenblicke. Aber so lange die Verbindungsweise der das Ego ausmachenden Elemente, der Skandhas, im ganzen die gleiche bleibt, sprechen wir vom Ego als dem selben. Aber in Wirklichkeit

ist es im einen Moment ein Ego und im nächsten Moment ist es ein anderes Ego, obgleich durch gewisse Glieder mit dem vorigen verbunden. Es ist die Stetigkeit des Denkens, was die Einheit entstehen lässt. Was die Verknüpfung zwischen dem Täter einer Tat und dem, der ihre Frucht genießt, bestimmt, das ist ebenfalls diese Stetigkeit der Gedanken. Im Bodhicharyavatara heißt es: „wenn sich eine Person von Moment zu Moment verändert, dann besteht offenbar kein Grund für die Annahme, daß der Täter einer Tat notwendiger Weise ihre Frucht genieße. Nur die aus der Stetigkeit des Denkens entstehende Einheit bestimmt die Verbindung zwischen dem Täter einer Tat und dem Genießer ihrer Frucht.“ In ähnlicher Weise kommen die Elemente nicht länger in ihrer gewöhnlichen Verbindungsform vor, wenn eine Person stirbt, das will sagen, wenn ein Ego aufhört, Empfindungen, Wollen etc. zu haben, aber der Inhalt des Ego ist nicht verloren. Einige wenige, wertlose persönliche Erinnerungen ausgenommen, bleibt der Inhalt eines Ego im anderen aufbewahrt. So wird das Einzelwesen in neuen Formen erhalten. Überall, wo eines Menschen Gedanken, Worte oder Taten auf andere Menschen Eindruck gemacht haben, dort ist er wiedergeboren.

In der Absicht, die Gefahren des Missverständnisses seiner Ansichten zu vermeiden, hat der Buddha oftmals Schweigen beobachtet, wenn er von Nichtbuddhisten wie nach dem Vorhandensein einer Seele gefragt wurde. Er sah die Irrlehre von der Fortdauer als weniger gefahrbringend an, als die Irrlehre von der Vernichtung für diejenigen, deren Geisteskräfte für das Verständnis, warum Böses zu vermeiden sei, noch nicht entsprechend entwickelt waren. Der große buddhistische Lehrer Dewa sagt: „Der Buddha in seiner Weisheit hatte auf die Naturen der verschiedenen Personen ein wachsames Auge und predigte ihnen die Erhabene Lehre in verschiedenartiger Weise indem er mitunter die Existenz eines Selbst nicht verneinte, zu anderen Zeiten aber es in Abrede stellte. Ohne eine angemessene Entwickelung seiner Geisteskräfte kann keiner Nirvana erreichen, noch kann einer wissen, warum Böses vermieden werden soll. Für Leute, welche diese Stufe nicht erreicht hatten, geschah es, daß der Buddha so redete, als ob er das Vorhanden-

sein eines Atman, eines Selbst nicht in Abrede stelle." Aber alle Schulen des Buddhismus verneinen das Dasein einer ewigen Individualseele nachdrücklichst. In der nachstehenden Erwiderung Dojen Zenji's, eines der Begründer der buddhistischen Zen-Schule in Japan, gegenüber einem Opponenten, welcher stritt, die Verwirklichung der ewigen Einheit der Seele sei der gerade Weg, aus dem Kreislauf von Geburt und Tod zu entrinnen, ist diese nachdrückliche Verneinung klar zum Ausdruck gebracht. Dojen Zenji sagt: „Die Ansicht, die du eben dargelegt hast, stimmt mit der Lehre des Buddha ganz und gar nicht überein; vielmehr ist sie die Lehre nichtbuddhistischer Ketzer, welche sagen, es gäbe eine übernatürliche Seele, befähigt, zwischen gut und schlecht, recht und unrecht zu unterscheiden und Lust und Schmerz, Freude und Leid zu fühlen, wenn irgend ein Gegenstand mit ihr in Berührung komme. Sie fügen noch hinzu, daß sie wirklich unzerstörbar sei, obgleich sie bei der Auflösung des Leibes zugrunde zu gehen scheine; daß sie die Fähigkeit besitze, in einem anderen Leibe wiedergeboren zu werden, sobald sie den Leib eines, der tot ist, verlässt. So ist die Meinung der Ketzer; und wer denkt, daß das mit der Lehre des Buddha ganz übereinstimmend sei, der ist törichter als jemand, der einen Klumpen Gold für eine Handvoll Lehm austauscht. Es ist der Gipfel der Narrheit. Im Buddhismus ist die Seele mit dem Leibe identisch, die Gegenstände des Verstandes und die der Sinne sind nicht trennbar von einander. Dieses Grundprinzip des Buddhismus, welches vom Westen (Indien) dem Osten (China) überliefert wurde, dürfen wir nicht missverstehen."

Die buddhistische Karmalehre ist von sehr weitem Gesichtskreise. Karma wirkt nicht nur im Bereiche des empfindenden Lebens, sondern es erstreckt sich über das Ganze des in die Erscheinung tretenden Daseins. Jedes Ding befindet sich in fortwährender Umänderung. Die Welt ist ein ununterbrochener Werdevorgang. Kein Erschaffen, kein Vernichten gibt es da; weder Anfang noch Ende. Dennoch geschieht nichts zufällig, ohne Ursache und ohne Grund Nichts gibt es, was unabhängig wäre. Alles hängt von einander ab; und das andere, von dem es abhängt, ist wiederum selbst abhängig. Dieses Hervorbringen von all und jedem in Abhängigkeit

heißt paticcasamuppado. Eine richtige Einsicht hierin ist im Buddhismus von der größten Wichtigkeit. – Aber wenn nun jeder Wechsel eine Ursache hat und diese Ursache wieder eine Ursache, gibt es da nicht eine letzte unveränderliche oder eine erste Ursache? Der Buddha antwortet: „Würde jemand alle Gräser und Kräuter, Zweige und Blätter dieses unermesslich großen Kontinents Indien zusammenlesen, sie in Haufen anordnen und sprechen: Dies ist meine Mutter, dieses ist die Mutter meiner Mutter und so weiter, da würde kein Ende für die Mutter der Mutter dieses Mannes gesehen werden, wenn er auch mit allen den Gräsern, Kräutern, Zweigen und Blättern dieses Kontinents Indien zu Ende käme. Und aus welchem Grunde? Ohne Anfang und Ende ist dieser Weltprozeß (samsaro)." Während die Upanishaden[1]) lehren: „der Himmel ruht auf der Luft, die Luft auf der Erde, die Erde auf den Gewässern, die Gewässer auf der Wirklichkeit[2]), die Wirklichkeit auf dem Brahman, das Brahman auf der schöpferischen Inbrunst", sagt die sich auf die Fragen des Brahminen Kasyapa beziehende buddhistische Lehrrede: „Worauf ruht die Erde?" — „Auf dem Wasserkreise." „Und der Wasserkreis?" — „Auf dem Winde." „Und der Wind?" — „Auf dem Äther." „Und der „Äther?" — „Du gehst zu weit, o Brahmine, der Äther ruht nicht auf irgend etwas; er hat keine Stütze."

Gibt es denn nun keinen Isvara? In einer Unterhaltung mit Sudatta, dem Helfer der Waisen[3]), legte der Buddha den Gegenstand wie folgt dar. Wäre die Welt von Isvara gemacht, dann sollte es keine Veränderung noch Zerstörung geben, da sollte so etwas wie Kummer und Not, wie Recht oder Unrecht nicht sein, indem ja alle Dinge, reine wie unreine, von ihm kommen müssen. Sind aber Kummer und Freude, Liebe und Hass, welche in allen mit Bewusstsein erfüllten Wesen aufkommen, das Werk von Isvara, dann muss er auch selber für Kummer und Freude, Liebe und Hass emp-

[1]) Die U. sind altindische Dichtungen religiös-philosophischen Inhalts.

[2]) satya, n. Pali saccam.

[3]) oder „Almosenspender", Anathapindiko. Mit diesem Beinamen wird dieser berühmte Laienanhänger des Buddha besonders in der abendländischen buddhistischen Literatur genannt.

fänglich sein; und wenn er nun diese besitzt, wie könnte man da von ihm sagen, er sei vollkommen? Wäre Isvara der Schöpfer, und alle Wesen hätten sich stillschweigend der Gewalt ihres Schöpfers zu fügen, was würde da der Nutzen sein, Tugend zu üben? Recht handeln oder unrecht, das wäre dann einerlei, weil ja dann alle Taten sein Werk wären und bei ihrem Täter dasselbe sein müssten. — Werden jedoch Kummer und Leid einer anderen Ursache zugeschrieben, dann würde es da noch etwas geben, wovon Isvara nicht die Ursache wäre. Warum sollte dann aber nicht überhaupt alles, was existiert, auch ursachelos sein? Ferner, ist Isvara der Schöpfer, so handelt er mit oder ohne einen Zweck. Handelt er mit einem Zwecke, so kann man nicht sagen, daß er ganz vollkommen sei, denn ein Zweck schließt notwendig die Befriedigung eines Bedürfnisses in sich. Handelt er aber ohne einen Zweck, dann muss er dem Irrsinnigen oder dem Säugling gleich sein. Außerdem, wenn Isvara der Schöpfer wäre, warum sollten sich dann die Leute nicht ihm ehrfürchtig unterwerfen, warum sollten sie ihm dann noch demütige Bitten darbringen, wenn sie von Not bedrückt sind? Und weshalb sollten die Leute mehr Götter anbeten, als einen? So ist die Isvaravorstellung durch vernunftgemäße Beweisführung als unrichtig erwiesen, und alle derartigen widersprechenden Behauptungen sollten preisgegeben werden. Wird jedoch Isvara dafür in Anspruch genommen, daß er für des Menschen Fassungskraft zu groß sei, nun, dann können wir eben von Isvara nichts wissen; aber warum sollten wir dann dem Isvara die Eigenschaft eines Schöpfers beilegen? Daher hat der Ursprung in Abhängigkeit[1]), welcher weder Anfang noch Ende hat, keinen Herrn, der die Aufsicht darüber führt, und ist frei von allen Formen des Animismus.[2])

Wenn die Welt nun aber nicht von Isvara erschaffen wurde, könnte dann nicht alles Sein eine Offenbarung des Absoluten, des

[1]) Die Kausalität, das Entstehen aus Ursachen, paticcasamuppado.

[2]) Animismus nennt man die Weltanschauung, gemäß welcher alle Dinge von Geistern bewohnt und letztere die eigentlichen Urheber alles Geschehens sein sollen. Der im Abendlande weit verbreitete Glaube an einen allgegenwärtigen, d. h. also die Welt bewohnenden Gott-Schöpfer, -Erhalter und -Regierer ist daher ebenfalls Animismus.

Unbedingten, des Unerkennbaren hinter allen Erscheinungen sein? Der Buddha sagte zu Sudatta: „Wenn am Absoluten (Brahman) etwas außer jeder Beziehung zu allen bekannten Dingen ist, so kann sein Vorhandensein durch irgend welche Beweisführung nicht festgestellt werden. Wie können wir wissen, daß etwas, was keine Beziehung zu anderen Dingen hat, überhaupt vorhanden ist? Denn Vorhandensein bedeutet die Fähigkeit, eine Wirkung hervorzubringen. Das ganze Weltall, wie wir es kennen, ist ein System von Beziehungen; wir kennen nichts, was ohne Beziehung ist oder sein könnte. Wie könnte dasjenige, welches von nichts abhängt und zu nichts in Beziehung steht, Dinge hervorbringen, welche Beziehung zu einander haben und zu ihrem Dasein eins vom anderen abhängen? — Ferner, das Absolute ist ein einziges oder eine Vielheit. Ist es nur eins, wie kann es die Ursache der verschiedenen Dinge sein, welche, wie wir wissen, aus verschiedenen Ursachen entstehen? Gibt es aber so viele verschiedene Absolute, wie es Dinge gibt, wie können da letztere zu einander in Beziehung stehen? — Wenn das Absolute alle Dinge durchdringt und jeden Raum füllt, dann könnte es sie nicht auch machen, denn da gibt es nichts zu machen.

Ferner, wäre das Absolute aller Eigenschaften bar, dann müssten alle Dinge, die von ihm entspringen, gleichfalls eigenschaftslos sein. In Wirklichkeit jedoch sind alle Dinge auf der Welt durchaus durch Eigenschaften umschrieben; daher kann das Absolute nicht ihre Ursache sein. Wenn das Absolute so betrachtet wird, daß es von den Eigenschaften verschieden sei, wie bringt es ununterbrochen die solche Eigenschaften besitzenden Dinge hervor und offenbart sich in ihnen? — Ferner, wenn das Absolute unveränderlich ist, sollten alle Dinge gleichfalls unveränderlich sein, denn die Wirkung kann in ihrer Beschaffenheit von der Ursache nicht verschieden sein. Aber alle Dinge in der Welt erleiden Wechsel und Verfall. Wie könnte da das Absolute unveränderlich sein? Außerdem, wenn das Absolute, welches alles durchdringt, die Ursache von allem und jedem ist, warum sollten wir dann Befreiung suchen? Denn wir selbst besässen ja dieses Absolute und müssten geduldig jedes Leid und jeden Kummer aushalten, die unaufhörlich vom Absoluten verursacht werden.“ —

(Fortsetzung folgt.)

Die irdische Erscheinung des Buddha

Von Vasettho

Das feste Gefüge der altindischen Kastenverfassung ließ der Persönlichkeit und Erscheinung nur einen geringen Spielraum. Der Einzelne, im Buddhismus die einzige Realität, tritt im vedischen Gemeinwesen völlig zurück, wird nur als Glied der Sippe, der Familie, der Kaste von Bedeutung. Die Gemeinschaft wird vom vedischen Menschen zum Ideal erhoben. Der Buddhismus, der nur dem Einzelnen Erlösungsmöglichkeit zuspricht, stellt diesen auch in den Mittelpunkt des Lebens und wird eben dadurch zur Religion der Persönlichkeit.

Denselben Weg geht natürlich die Kunst. Auf Porträtähnlichkeit verzichtet die alte indische Kunst. Als höchstes Schönheitsideal hat sie ein Schema von 32 Kennzeichen des großen Mannes aufgestellt, das allein dargestellt wird. Sieht man dieses Schema genauer an, so findet man in ihm nichts als ein Bild vergeistigter arischer Rassenschönheit. Der 120jährige vedenkundige Brahmayu, von dem Erscheinen des Buddha hörend, sandte seinen klügsten Schüler, den jungen Uttaro, aus, damit er sich in die Gefolgschaft des Buddha begebe und sich Klarheit verschaffe, ob dieser die 32 Merkzeichen besäße. Uttaro erfüllte getreulich durch 7 Monate sein Amt als Beobachter und folgte dem Buddha wie „ein untrennbarer Schatten“, um dann seinem Lehrer Bericht zu erstatten. Dieser Bericht eines Augenzeugen ist erhalten in der 91. Rede des Majjhimanikayo (im II. Band der Neumannschen Übersetzung). Liest man den Bericht des öfteren durch, so kann man sich in der Tat von der Erscheinung des Buddha ein recht klares Bild machen.

Der Buddha war ein Hindu von hervorragender Schönheit. Das rein maskuline, die Männchenschönheit, trat allerdings stark zurück, und das bewirkte in Verbindung mit dem glattrasierten Gesichte, auf dem heitere Sanftmut erstrahlte, eine unsinnliche Heiligkeit der Erscheinung, die wohl zur Verehrung, aber nicht zu sinn-

licher Liebe veranlaßte. Der Buddha war mehr als mittelgroß, schlank und aufrecht gewachsen, mit gewölbter breiter Brust und von gleichmäßigem, etwas weichem abgerundetem Schulterbau.

Das milde Gesicht mit tiefschwarzen Augen und langen schwarzen Augenwimpern wurde durch ein breites energisches Kinn abgeschlossen. Die Zähne waren vollzählig vorhanden, glänzend weiß, und standen in fester Reihe ohne Lücken nebeneinander. Zwischen den Augenbrauen befand sich eine Flocke hellen Haares. Die Brauen waren also nicht zusammengewachsen, was dem Gesichte einen düstern Ausdruck verliehen hätte. Das Haupthaar war schwarz, voll und lockig, auf dem Scheitel besonders stark und dicht gewachsen, wie man das beim Vorhandensein eines mehrfachen Haarwirbels öfters findet. Das mag die ursprüngliche Bedeutung des „Kopfvorsprunges" sein. Die Haut war glatt, weich und glänzend; die Füße lang und schmal, die Zehen wohlgebildet. Buddha hatte also die Füße seiner Rasse, nicht Mongolen- oder Plattfüße. Die Unterschenkel waren lang und kräftig, die Oberschenkel etwas kurz; infolgedessen standen die Knie hoch, so daß er, wie die Schilderung besagt, sie stehend mit den Händen berühren konnte. Allerdings hatte der Buddha verhältnismäßig lange Arme, ein bekanntes Merkmal arischer Rassenreinheit. Die Hände waren zart und schmal, die Finger lang, dünn und weich. Erhabene Würde und ruhige Heiterkeit spiegelten sich in des Mannes aristokratischer Erscheinung. Langsam und würdevoll geht er seines Weges. Knöchel, Beine oder Füße berühren sich nicht.

Er geht ohne Stolpern und Schwanken, blickt er sich um, so wendet er den ganzen Körper; er läßt den Blick nicht unruhig nach allen Himmelsrichtungen gleiten, sondern richtet ihn unterwegs einige Spannen vor sich auf den Boden. Tritt er in ein Haus, so setzt er sich auf den dargebotenen Sessel ruhig nieder, ohne sich auf die Hand zu stützen und ohne sich heftig niederfallen zu lassen. Beim Sitzen hält er den ganzen Körper in ruhiger Lässigkeit, ohne die Finger nervös zu bewegen und ohne irgendeine Bewegung zu machen, die nicht nötig ist. Spült er seine Schale, wäscht er darin die Hände, so geschieht dies ohne Plätschern und Schütteln, indem nur die Hände im Wasser sich ruhig bewegen.

In einiger Entfernung gießt er das Wasser auf den Boden aus. Den Reisbrei läßt er sich in gemessener Menge in die Schale schütten und von der gewürzten Brühe nur so viel, daß der Bissen befeuchtet werden kann. Niemals tadelt er das Mahl, als hätte es ihm nicht geschmeckt, niemals verlangt er zum zweiten Male, als hätte es ihm besonders gut geschmeckt. Er ißt nicht zum Vergnügen und nicht zum Genusse, sondern um den Körper zu erhalten, sich vor Krankheit zu bewahren und damit eine Bedingung zur heiligen Lebensführung zu sichern.

Nach dem Mahle wäscht er die Schale, ruht eine Weile sitzend aus und beginnt dann lehrreiche Gespräche. Seine Sprache ist deutlich und verständlich, seine Stimme tief und volltönend. Er wägt den Ton so ab, daß man ihn in der ganzen Versammlung vernehmen kann, aber nicht darüber hinaus.

Nach der Belehrung erhebt er sich, und ruhig und würdig, wie er gekommen, verläßt er das Haus. Im Walde an einem Bache spült er dann seine Füße ab und setzt sich mit gekreuzten Beinen und geradeaufgerichtetem Körper nieder, um zum Wohle aller Wesen zu meditieren.

Das besagt in unserer Sprache etwa der Bericht des Brahmanenschülers.

Zu einer Zeit, wo die europäischen Gegner des Buddhismus aus dem Buddha gern einen Mongolen, aus seiner Lehre eine nationalistische Bewegung des Mongolentums gegen Europas heilige Güter machen möchten, scheint es angebracht, das Bild dieses rassereinen Ariers zu zeichnen, so wie es die alten Schriften uns überliefert haben.

Das Kapitel der Hemmungen

(Aus dem Fünferbuch)
Zum ersten Mal ins Deutsche übertragen
von Bhikkhu Nyanatiloka

Die fünf Hemmungen (nivarana) [Im Jetahaine bei Savatthi]

Fünf gibt es, ihr Mönche, der Hindernisse, der Hemmungen, der Störungen des Geistes, der Lähmungen der Einsicht: welche fünf? Sinnenlust, Groll, Stumpfheit und Mattigkeit, Aufgeregtheit und Gewissensunruhe, Zweifelsucht.

Daß nun, ihr Mönche, ein Mönch, ohne diese fünf Hindernisse, diese Hemmungen und Störungen des Geistes, diese Lähmungen der Einsicht, überkommen zu haben, das eigene Heil oder das Heil der Anderen oder das gemeinsame Heil erkennen und das übermenschliche Ziel des vollkommenen Erkenntnisblickes verwirklichen wird: das ist nicht möglich.

Gleichwie, ihr Mönche, wenn da ein Mann an einem weithin eilenden, schnell dahinströmenden, reißenden Gebirgsstrome die Schleusen auf beiden Ufern öffnet, sich dadurch die Strömung in der Mitte teilt, erweitert und zerrissen wird und nicht mehr in weite Fernen eilt, noch schnell dahinströmt, noch reißend ist: ebenso auch, ihr Mönche, ist es nicht möglich, daß ein Mönch, ohne diese fünf Hindernisse überkommen zu haben, das eigene Heil oder das Heil der Anderen oder das gemeinsame Heil erkennen und das übermenschliche Ziel des vollkommenen Erkenntnisblickes verwirklichen wird.[1])

Der Haufen Schuld.

Will man, ihr Mönche, von einem Haufen Schuld sprechen, dann mag man mit Recht die fünf Hemmungen als einen solchen bezeichnen, denn die fünf Hemmungen, ihr Mönche, sind ein vollständiger Haufen Schuld.

Die fünf Kampfesglieder.

Fünf Kampfesglieder gibt es, ihr Mönche: welche fünf?

Da, ihr Mönche, eignet dem Mönch Vertrauen; er glaubt an die

[1]) Über die fünf Hemmungen (nivarana) siehe I.2.

Erleuchtung des Vollendeten, nämlich, daß dies der Erhabene ist, der Heilige, vollkommen Erleuchtete, der in Wissen und Wandel Vollendete, der Gesegnete, der Weltenkenner, der höchste Lenker der zu bezähmenden Menschheit, der Meister der Himmelswesen und Menschen, der Erleuchtete, der Erhabene.

Gesund ist er, frei von Siechtum. Seine Säfte[1]) bewirken eine gleichmäßige Verdauung, sind weder zu kalt noch zu heiß, sondern besitzen mittlere Wärme und machen ihn dem Kampfe gewachsen.

Kein Heuchler ist er, kein Gleisner. Der Wahrheit entsprechend bekennt er sich dem Meister oder verständigen Ordensbrüdern.

Eifrig kämpft er, um die schuldvollen Dinge zu überwinden, die verdienstvollen Dinge aber zu erwecken, ist standhaft, von gestählter Kraft, nicht nachlässig im Guten.

Weise ist er; er besitzt Einsicht in das Entstehen und Vergehen, edle, durchdringende, zur völligen Leidensvernichtung führende.

Das, ihr Mönche, sind die fünf Kampfesglieder.

Günstige und ungünstige Zeiten.

Fünf ungünstige Zeiten zum Kampfe gibt es, ihr Mönche: welche fünf?

Wenn da, ihr Mönche, der Mönch alt ist, von Alter bedrückt: das, ihr Mönche, ist die erste ungünstige Zeit zum Kampfe. Wenn da ferner, ihr Mönche, der Mönch siech ist, von Siechtum bedrückt: das, ihr Mönche, ist die zweite ungünstige Zeit zum Kampfe. Wenn da ferner, ihr Mönche, Nahrungsnot und schlechte Ernte ist und Almosen schwer zu erlangen sind und es nicht leicht ist, vom Eingesammelten zu leben: das, ihr Mönche, ist die dritte ungünstige Zeit zum Kampfe. — Wenn da ferner, ihr Mönche, die Jüngerschaft gespalten ist; denn ist, ihr Mönche, die Jüngerschaft gespalten, so verleumdet einer den anderen, beschimpft einer den anderen, umgeht einer den anderen, verjagt einer den anderen; und wer da kein Vertrauen besitzt, erlangt es nicht; bei einigen unter den Vertrauensvollen aber tritt eine Wandlung ein: das, ihr Mönche

[1]) gahani (-Sanskrit: grahani) erklärt der Kommentar als das dem Einzelnen angeborene (kamma-ja, das durch vorgeburtliches Wirken hervorgerufene) (tejo-dhātu).

ist die fünfte ungünstige Zeit zum Kampfe. Diese fünf ungünstigen Zeiten zum Kampfe gibt es, ihr Mönche.

Fünf günstige Zeiten zum Kampfe gibt es, ihr Mönche: welche fünf?

Wenn da, ihr Mönche, der Mönch noch ein Jüngling ist, jung, schwarzhaarig, in bester Jugend, im ersten Mannesalter: das, ihr Mönche, ist die erste günstige Zeit zum Kampfe. Wenn da ferner, ihr Mönche, der Mönch gesund ist, frei von Siechtum und seine Säfte eine gleichmäßige Verdauung bewirken, weder zu kalt noch zu heiß, sondern mittlere Wärme besitzen und ihn dem Kampfe gewachsen machen: das ihr Mönche, ist die zweite günstige Zeit zum Kampfe. Wenn da ferner, ihr Mönche, Nahrungsüberfluß ist und gute Ernte und es leicht ist, Almosen zu erlangen und durch Almosen und Gaben das Leben zu fristen: das, ihr Mönche, ist die dritte günstige Zeit zum Kampfe. Wenn da ferner, ihr Mönche, die Menschen in Eintracht und Freundschaft leben, ohne Streit, ein mildes Wesen haben und einander mit freundlichen Blicken begegnen: das, ihr Mönche, ist die vierte günstige Zeit zum Kampfe. Wenn da ferner, ihr Mönche, die Jüngerschaft in Frieden lebt, voll Eintracht und Liebe, ohne Streit und ein und dieselben Vorschriften befolgt; lebt nämlich, ihr Mönche, die Jüngerschaft in Eintracht, so verleumdet nicht einer den anderen, beschimpft nicht einer den anderen, umgeht nicht einer den anderen, verjagt nicht einer den anderen; dadurch aber gewinnen die Vertrauenslosen an Vertrauen, und die Vertrauensvollen werden fester: das, ihr Mönche, ist die fünfte günstige Zeit zum Kampfe. Diese fünf günstigen Zeiten zum Kampfe gibt es, ihr Mönche.

Buddha und seine Legende

von Eduard Schuré

ins Deutsche übertragen von Robert Laurency

(Fortsetzung)

Im zeitgenössischen Indien sagt man noch heute unter den Hindus, wenn ein Mensch seine Umgebung verläßt, um sich der Askese oder dem Suchen nach verborgener Weisheit oder Wissenschaft hinzugeben: „Er hat sich in die Wälder zurückgezogen.“ Er verschwindet, und meist sieht ihn niemand wieder. Ebenso geschah es dem künftigen Buddha. Er zog sich in die Einsamkeit des Uruvela-Waldes zurück. Da, unter dem dichten Laub der Bäume, dachte er weiter über den Gang der Geschicke nach, die Lehrsätze der Bücher, die Geheimnisse des Schweigens, aus dem alles stammt, über die der Dämmerung, in die alles zurückflutet, und an das Leben, das zwischen beiden wie ein Lichtbogen zwischen zwei Wolken aufgehängt ist und in den Himmel Luftschlösser baut, aus Säulen von Saphir und Chrysopras. Das Auge verliert sich in ihren magischen Gewölben: aber fortgesetzt wechseln sie und sind bald nicht mehr. Da alles im Menschen wechselt und stirbt, da alles um ihn stets wechselt und stirbt, wo ist da das zu finden, was ewig währt, das, was niemals wechselt, das, was nicht sterben kann? Wo den großen Frieden finden, die Zuflucht, den Hafen im Ozean der Dinge? Manchmal kamen zwei Schüler, die an ihn glaubten, weil sie ihn mehrmals mit den Brahmanen sprechen hörten, kamen ihn zu befragen: „Meister, hast du gefunden?“ — „Nein, noch nicht,“ antwortete Sakia-Muni, „kommt in einem Jahre wieder.“ So vergingen Jahre und der asketische Prinz hatte durch die Stärke der Enthaltsamkeit und der Meditation ein fremdes Aussehen angenommen. Sein abgemagertes Gesicht wurde von einer fast ätherischen Durchsichtigkeit, und seine größer gewordenen Augen funkelten in überirdischem Glanz.

In der Umgebung wohnte ein Landmann. Seine Frau, Sujata, sah manchmal den Prinzen unbeweglich unter einem Baume

sitzen. Er hatte soviel Licht auf seiner Stirne, er erschien so groß und so sanft mit seinen himmlischen Augen, daß sie ihn für den Gott der Wälder hielt. Eines Tages, nachdem sie sich ihm genähert hatte, kniete sie nieder und bot ihm Milch und Kuchen an. Sakia-Muni, der seit drei Tagen nichts mehr genossen hatte, nahm die Nahrung an und fühlte sich gestärkt. „Bist Du wirklich ein Gott," sagte die Frau mit leiser Stimme, „und hat meine Gegenwart Deine Gunst gefunden?" — „Und warum hast Du sie mir geschenkt?" fragte Sakia-Muni. — „Weil ich das Gelübde abgelegt habe, daß ich, wenn ich ein Kind bekäme, Dir dieses in meiner Freude anbieten würde. Jetzt habe ich meinen Sohn, und mein ganzes Leben ist ein Segen."

Der Weise nahm das Kind in seine Arme, und während er ihm die Hand auf den Kopf legte, sagte er: „Meine Schwester, lang dauere Dein Segen! Du hast mich dem Leben zurückgegeben. Aber findest Du wirklich, daß es süß sei, zu leben? Ist Dir denn Leben und Liebe genug?" — „Verehrungswürdiger," antwortete Sujata, „mein Herz ist klein. Einige Wassertropfen, die der Feuchtigkeit des Waldes nichts sind, füllen den Kelch des Lotos. Es genügt mir die Sonne des Lebens in der Gunst meines Gatten, der mein Herr ist, und im Lächeln meines Kindes leuchten zu sehen ... Das was die Bücher sagen, nehme ich demütig an, wenn sie auch nicht die Weisheit reden der Großen von ehemals, die mit den Göttern sprachen, welche die Lobgesänge und die Zaubermittel kannten, alle Wege der Tugend und des Friedens. So denke ich, daß das Gute vom Guten kommen muß und das Schlechte vom Schlechten. Wenn mein Gatte stürbe, würde ich seinen Scheiterhaufen besteigen. Denn es steht geschrieben, daß eine indische Frau, die so stirbt, der Seele ihres Gatten für jedes Haar seines Hauptes hundert glückliche Jahre geben wird. Deshalb habe ich keine Angst, deshalb bin ich glücklich. Aber ich vergesse nicht an die anderen Lebenden voll Gram und Elend, mögen die Götter sich ihrer erbarmen! Was mich betrifft, so suche ich demütig das Gute zu tun, wie ich es verstehe und ich gehorche dem Gesetz, vertrauensvoll, daß das, was kommen soll, kommen wird und zum Guten."

Sakia-Muni antwortete ihr: „O Weib! Du belehrst den Lehrer selbst, Weisheit ist in Deinem einfachen Glauben. Sei zufrieden, nicht mehr zu wissen, da Du dem Weg des Guten und der Pflicht folgst. Wachse heran, o Blume! mit Deinem zarten Kind, in Deiner stillen Zurückgezogenheit. Das Licht der Wahrheit, die am höchsten steht, ist nicht für die zarten Blätter bestimmt, die sich dereinst unter anderen Sonnen ausbreiten und in anderen Leben ihr gekröntes Haupt zum Himmel erheben werden. Du hast mir Deine Verehrung bezeigt, doch jetzt bin ich es, der Dich verehrt. In Dir erkennt man, warum es für den Menschen noch Hoffnung gibt und wie man nach Belieben das Rad des Lebens zum halten bringen kann. Der Friede sei mit Dir und alle Deine Tage. So wie Du Deine Plichten vollendest, will ich die meinige tun. Der, den Du für einen Gott hieltest, bittet Dich, ihm das zu wünschen!"

„Mögest Du sie vollenden!" sagte sie, dabei das Kind wieder in ihren Armen zurücknehmend, das seine kleinen Hände zu dem erhabenen Gesichte des Prinzen ausstreckte. Sakia-Muni, gestärkt durch die Nahrung, die er zu sich genommen hatte, ging einem Ort entgegen, wo ihm die Wahrheit endlich aufgehen sollte.

Er zog sich in eine noch viel einsamere Gegend und fern vom Uruvela-Walde zurück, selbst von seinen treuesten Anhängern verlassen und von Niemandem gestört. Es war ein kleiner Berg, der den Urwald beherrschte. Hier sah er die Sonne über dem grünenden Meer emporsteigen und in die Sumpfdickichte niedergehen. Das Wild, das sich um den kleinen Berg tummelte, aber den Heiligen nicht anzugreifen wagte, bewahrte ihn vor der Annäherung der Menschen. Nur mit den Winden, der Morgenröte und den Sternen sich besprechend, konnte er bis in die Tiefe seiner selbst hinabsteigen. Eines Tages, da er unter einem großen Feigenbaume Betrachtungen anstellte, sagte er sich: „Der Tod kommt vom Leben, das Leben von der Geburt, und die Geburt vom Wunsch. Wenn der Mensch es dahin brächte, den Wunsch seiner Sinne zu unterdrücken, würde er sich über alle Mißgeschicke hinweg dahin erheben, wo es nichts mehr gibt, nicht Tod, nicht Wechsel. Alles das, was vom Wunsch der Sinne stammt, diese ganze sichtbare Welt, ist nur ein Gewebe von Illusionen. Der, welcher diese Erkenntnis

verstünde, würde diesen Dingen nicht mehr anhängen, als der Regentropfen am Blatte der Lotos. Er würde in die unsichtbare Welt eindringen, in die Welt der Ursachen und in den höchsten Frieden... Ja," rief er, „ich habe den Weg gefunden, der die Irrfahrten des Lebens zum Ende bringt, den Weg zum Besitz der allumfassenden Erkenntnis, den ruhigen und ungetrübten Pfad, der zum Nibbanan führt. Ich werde ihn bis zu Ende gehen und aus Mitleid den Menschen weisen."

Dieser Gedanke entsprang seinem Gehirn wie ein Blitz und erleuchtete für ihn das ganze Weltall. Mit einem einzigen Blick durchschaute er von einem Punkte aus alle drei Welten: die leidensvolle der Materie, die wir bewohnen; die Sternenwelt, in der sich die Seelen bewegen, die sich in immer größeren Kreisen vom Schatten zum Licht hinziehen; die Welt des reinen Geistes, der Erlösung, welche die beiden anderen mit ihrem Leben und ihren Strahlen einhüllt und durchdringt, Mittelpunkt und Umkreis, Ursache und Ende von allem.

Blendende Vision, aber kurz wie der Blitz, dem dichte Dunkelheit folgt. Denn es heißt, daß ein Mensch nicht zum Buddha werden kann, das heißt erleuchtet von der höchsten Wahrheit, ohne die schwersten Prüfungen zu erdulden. Bevor er den Schritt darüber hinauswagt, durch den er Meister über sich selbst und über die Andern wird, muß er die allerstärksten Versuchungen überwunden haben.

Die Sonne war untergegangen. Eine fahle Dämmerung überfiel den Wald, dessen Gipfel sich zu Häupten des Einsamen bewegten. Die Bäume trockneten unter einem verpestenden Hauch ein, ihre nackten Arme wanden sich wie in Todesqualen. Der lebenskräftige Wald ward zum Tal des Todes. Er füllte sich mit phantastischen Gestalten: Brahmanen, Krieger, Parias und Bajaderen, halb Fleisch, halb Skelett, die sich näherten, als ob sie Leben witterten. Einige murmelten Gebete, alles schien in Unruhe, und diese Schatten wurden wie vom Fieber geschüttelt. Sie versammelten sich am Fuße des kleinen Berges und fingen an zu schreien: „Was machst du dort oben, Sakia-Muni? Wir sind die, denen du dein Gesetz gepredigt hast. Sieh, das hast du aus uns gemacht, sieh, wozu die

Weisen und die Buddha's gut sind." Und sie schickten sich an zu tanzen, einen frenetischen Tanz mit Hohngelächter, das mit herzbeklemmendem Heulen abwechselte. Dann stürzte sich die ganze Meute unter die Räder eines Wagens, der ein ungeheures Götzenbild trug, und Priester sangen nach dem trauerverkündenden Schall von Begräbnistrompeten. „Wer wohl ist der Meister dieser Seelen?" sagte Sakia-Muni, dem der kalte Schweiß herunterrann. Er verspürte an seinem Gesicht einen eisigen Hauch und hörte neben seinem Ohr eine tonlose Stimme: „Ich bin der unzerstörbare Zweifel. Wenn man mich auch nicht sieht, fühlt man mich stets gewärtig. Ohne daß du es weißt, krieche ich in dein Hirn und fließe in deine Adern. Du wirst diese Seelen nicht erretten; ich bin ihr Meister und bin der deine." Ein dämonisches Lachen kreischte in der Luft. Sakia-Muni fuhr mit beiden Händen auf seine brennende Stirne; er sah nach dem sterbenden Lichte über dem Tal des Todes und sagte: „Du bist nichts als der König der Lüge, der listigste Feind des Menschen. Aber weil ich die Wahrheit liebe, hast du keinerlei Macht über mich." Die Stimme starb und die Phantome entschwanden.

Dann kam die Nacht. Der Wald hatte wieder seine grüne Farbe angenommen; berauschende Düfte entschwebten ihm, und ein Erschauern überfiel die Blätter. Sakia-Muni vernahm ein neues Lachen, nicht mehr feindlich sondern hell und klangvoll wie ein silbernes Glöckchen. Ein zweites antwortete, dann noch eines, und so entstand in den Lüften ein ununterbrochenes Lachen, das weither kam. Der ganze Raum füllte sich mit braunem Dunst, durch den sich rosenfarbige Wolken schlichen. Unter dem bewegten Schleier dieses Gewölkes erschienen und verschwanden reizende Gestalten, wie sie die Hindudichter unter dem Namen der Asparas oder himmlischen Nymphen beschreiben, deren Aufgabe es ist, die Weisen und Klugen in Versuchung zu führen. Menschliche Blumen, die lichtvoll in der Nacht glänzten; bald sah er einen rosafarbenen Schoß aufblühen, gleich darauf einen geschmeidigen Arm, und alsobald eine vollständige Gruppe. Die Bewegungen dieser ätherischen Frauengestalten hielten die Mitte zwischen Tanz und Flug. Es kamen immer neue Wolken, denen immer neue Gestalten ent-

stiegen, so viele, daß schließlich der ganze Raum von ihnen erfüllt wurde. Die reizenden Gestalten kamen dem Einsamen so nahe, daß er auf seiner Stirne den Hauch und das Streichen der Haare spürte. „Haltet ein!“ sagte endlich Sakia-Muni. Der Kreis stand still. Tausende von Augen richteten sich auf die seinen und tausend Munde atmeten lächelnd auf dem seinen: „Liebe! Liebe! Wir haben geliebt! Die Gestalt bezaubert; die Liebkosung verwirrt, ein Herz schlägt, ein anderes antwortet ihm; und der Mensch wird Gott. Liebe! denn wir schenken die Liebe und die Welt in einem Kusse!“ Sakia-Muni erwiderte wie im Traume, die Hände auf den Knieen gekreuzt und mit unbeweglichem Kopfe: „Frauen, ihr seid nichts als Schatten.“ Sogleich sah er neben sich einen herrlichen jungen Mann stehen, nackt, einen Bogen in der Hand, mit glänzenden Haaren und schmachtenden Augen. „Man nennt mich Kama“, sagte er, „oder den Wunsch; ich bin der König des Himmels und der Erde und du wirst mir gehorsam sein.“ — „Du bist der Herr des Wunsches, aber nicht der des Lichtes.“ — „Nun denn, sieh!“ sagte der Dämon. Sakia-Muni gewahrte vor sich eine Gestalt, Yasodhara's Ebenbild, die ihm sagte: „Bin ich nicht die, welche du geliebt hast? Ich sterbe vor Verlangen nach dir.“ Er antwortete: „Du bist nicht die Seele Yasodhara's, die ich liebe, du bist nur ein unirdisches Scheingebild. Kehre zurück in deine Leere.“ Da verschwanden alle Erscheinungen wie ein Knistern von Feuerflammen und wie ein Streifen von Dunst.

Die Nacht ward noch finsterer, der Wald unruhig. Seine Oberfläche höhlte sich aus, blähte sich, als wolle die feste Erde zum Ozean werden. Der Horizont wühlte sich langsam auf. Eine gigantische Welle wälzte sich gegen den in Betrachtung versunkenen Heiligen, und in diesem Dunst ein verworrener Lärm, vermischt mit Schreien. Beim Näherkommen wurde ein Sturm daraus und der furchtbare Lärm glich dem einer auf dem Marsch befindlichen Armee. Blitze zuckten ringsumher. Bei ihrem Scheine sah Sakia-Muni, daß der Sturm von unzählbaren Dämonen gestaltet war. Ein einziges Brüllen ging von der Erde und vom Himmel aus. Er fühlte sich wie umgestoßen und zertreten unter den Schritten von tausend in Raserei verfallenen phantomhaften Pferden und Elefanten, die

über seinen Körper hinweggingen. Gleichzeitig durchbohrte ein Hagel von Pfeilen, Äxten und glühenden Eisen seinen Körper. Da er die Augen öffnete, stand ein herrlicher Krieger mit funkelnden Augen vor ihm. Er sagte: „Ich bin der König alles Grauens und ich beherrsche die Erde. Wenn Du mich verachtest, kann ich Dich vernichten; aber wenn Du mir folgst, werde ich Dich zum Herrn der Menschen machen. Denn ich halte in meiner Hand die Kraft, die Macht, und die Zauberkunst, Wunder zu wirken." Sakia-Muni erwiderte ihm: „Dein Name ist Hochmut und der meine Mitleid. Ich durchschaue Dich, aber Du kannst mich nicht verstehen." Bei diesen Worten verschwand der Dämon wie ein Blitz und seine Armee verflüchtigte sich unter wildem Geschrei.

Die Versuchung war vorüber, die Probe beendigt, der Dämon besiegt. Ein tiefer Friede kam über Sakia-Muni. Die Dunkelheit der Erde war aus seiner Seele gewichen und ein neues Licht überstrahlte ihn. Trotzdem sein Körper unbeweglich unter dem Baume blieb, erhob sich sein Geist in einer wunderbaren Ekstase. Er sah alle seine bisherigen Leben vorüberziehen, unterbrochen von langen Stationen himmlischer Träume. Während er alle seine Inkarnationen durchging, von der niedrigsten bis zur höchsten, glaubte er eine mühselige Reise, die er ehemals gemacht hatte, im Vogelflug zurückzulegen. Er sah die hügeligen Ebenen, die lachenden Täler, die steilen Abhänge, die schaurigen Abgründe, die er durchschritten hatte, wieder. Und von all diesen vielen Leben war nicht eine Kraftäußerung, nicht der geringste Schmerz oder irgend eine Tat der Liebe, die nicht ihre Folgen getragen hatte. Aus alle dem strömte wie ein Duft tiefe Erinnerung und eine wunderbare Erkenntnis aus. Und von Stufe zu Stufe erreichte er endlich den hohen Gipfel, der alle andern überragte, am äußersten Ende der Erde. Da, welche Stille, welche Ruhe im ewigen Schnee, unter den Lichtern des Firmaments! Ah, welche Höhe, keine Stimme drang hier herauf. Alles war verschwunden wie im dichten Nebel. Eine einzige unantastbare Erscheinung blieb gegenwärtig: der Schatten menschlichen Leidens, der um den Gipfel flatterte und die Stimme der Menschenliebe, die im Herzen Buddha's weinte.

Er rief in den Raum einen Schrei der Liebe und des Mitleids

hinaus. Dieser Schrei erhob ihn in die zweite Ekstase, weit von der Erde und von der Sonne, in den unbenannten Sphären. Er überschaute System nach System, Welten und Sonnen ohne Zahl, die sich nach ehernen Gesetzen bewegten, in tiefer Harmonie; silberne Inseln eines saphirnen Meeres, uferlos, unergründlich, nie abnehmend, leise bewegt von Ebbe und Flut ohne Ende.

Während Sakia-Muni im Geiste in diesen unermeßlichen Höhen lebte, lehnte er immer noch am Feigenbaume in einer so tiefen Versenkung, die dem Tode nahe verwandt war. Nach und nach kam er wieder zum Bewußtsein seiner selbst zurück und es überkam ihn die alte Liebe zur leidenden Menschheit. Wie eine schmerzliche Vision durchzuckte ihn das Bewußtsein seiner Mission auf Erden, und weit öffnete er seine Augen. Ein Blumenregen fiel auf sein Gesicht herab; die strahlende Sonne stieg hinter dem Walde auf, und der Siegreichvollendete, der neue Buddha erhob sich als Meister der erhabensten Weisheit mit dem sich selbst aus Mitleid abgerungenen Entschluß, die mit Leid und Qualen beladene Welt zu erlösen.

Im Buddhaland

Bilder aus Birma

Von Alice Schalek (Wien)

(Schluß)

In Katha liegt das „Ferryboat" vor Anker, das mich nordwärts bis an die chinesische Grenze, bis nach Bhamo, bringen soll. Immer ist es das Umsteigen der Volksmassen aus dem Zug ins Schiff und umgekehrt, das die reizvollsten Bilder bietet. Von dem hellgelben weichen Ufersand des jetzt trockenen Überschwemmungsgebiets heben sich die mannigfaltigen Typen des Völkergemisches plastisch ab, wenn sie zum Schiff hasten, um ein gutes Plätzchen zu erobern.

Dasselbe besteht aus zwei offenen übereinandergebauten Decks, die nur durch den Schlot verbunden sind, und diese beiden Platt-

formen sind von Eingeborenen übersät. Wer nie ein Kuliboot im Innern eines indischen Reiches gesehen hat, dessen Phantasie vermag sich auch nie bis zur Wirklichkeit emporzuschwingen, der kann sich das Durcheinanderkriechen lebender Gliedmaßen auf dem Fußboden nicht vorstellen, das dem Gewimmel eines aufgestörten Schlangennestes verzweifelt ähnelt, nicht das Glitzern all der Hunderte von scharf lugenden, umherschießenden Augen, deren Weiß wie ein Wetterleuchten aufzuckt, nicht diese Körbe, Truhen, Pakete, diese Bündel, Urnen, Gefäße, diese Blechschachteln, Bambuslackwaren, Strohgeflechte, Decken, Matratzen, Teppiche, Matten, Pantoffel, Tücher, die da zwischen den menschlichen Häufchen in überwältigendem Mischmasch aufgetürmt sind!

Hier oben im Norden prallen alle Rassen aufeinander. Siamesen kommen von Osten, Hindus von Westen, von Norden die Schans, eine Art Chinesen, die das in Unterbirma gänzlich verstoßene Blau zu seinem Recht bringen. Sie tragen nicht das zum Rock geknüpfte Hüfttuch der Birmanen, sondern richtige Hosen und Jacken aus blauem, verwaschenem Zwilch, dazu einen ungeheuren runden Blechhut, der in der Mitte spitz zuläuft. Daneben wirken die Katschins wie zum Kostümball aufgeputzt, in kurzem, buntgesticktem Röckchen, schwarzer Samtjacke mit roten Rändern, hoher goldverzierter Kappe. Um die Schulter hängt ein gestickter Indianerranzen und in der Scheide steckt das Schwert. Die Frauen tragen um den Leib und um Hals und Knöchel zahllose dünne schwarze Reifen aus gedrehtem, in Holzöl verdicktem Büffelhaar, denen ein Liebeszauber zugeschrieben wird, die aber nach anderer Version Wohlhabenheit bedeuten, was indessen eines das andere keineswegs ausschließt.

Breit und flach liegt das Flußtal da, das man indessen kaum so nennen darf, denn die Hügel am Rande des Horizonts verschwimmen im Sonnenglast, stören den Eindruck der Staubebene nicht. Hitze lastet über dem grauen Dschungel und dem trostlosen Steppengras. Armselige Dörfer stehen auf dem zusammengebackenen Ufersande, und wenn wir landen, rammt einfach das Dampferchen seine scharfe Spitze in die Böschung ein. Auf dem schmalen, über die Reeling geschobenen Brett boxen die Aussteigenden die Einsteigenden nieder;

warum es die sonst so sorglos im Sande herumlungernden Herrschaften so eilig haben, begreife ich nicht. Für mich ist das die einzige Unterhaltung und Unterbrechung, denn wir fahren durch tödliches Einerlei. Einzelne Holzflöße beleben das Wasser, charakteristisch für den Irrawaddy, auf dem sie monatelang schwimmen; von den Bambushütten auf diesen prekären Fahrzeugen flattern bunte Wimpel. Schmale Ruderboote, deren geschwungenes Heck äußerst malerisch ist, bringen Ware in Körben, Büffel plätschern an seichten Stellen, zahlreiche Kormorans, Flußvögel, die wie Wasserenten aussehen, bilden ganze Inselchen, und hie und da schreitet schwer und bedächtig ein Elefant aus dem Busch, um sein Nachmittagsbad zu nehmen.

Heute liegt silberner Schein auf dem hohen Felsen, der hier dicht ans Ufer tritt, und auf der goldenen Pagode mitten in der schroffen Wand, von der die Sage erzählt, sie sei vom Gipfel herabgefallen und habe sich selbsttätig hier aufgestellt.

In Shwegu legen wir für den Rest der Nacht fest; die berüchtigten Nacht- und Morgennebel des Irrawaddy dürfen uns keinesfalls unterwegs überraschen. Im Städtchen schläft schon alles. Ueber den totenstillen, phantastischen Pagoden spinnt das Mondlicht seinen Schleier, der die Tempel in scheinbare Unzugänglichkeit hüllt.

Der Engländer bleibt an Bord und ich wandere mit dem jungen Franzosen schweigend durch den schweigenden Ort. Unsere Schritte tönen nicht, weil der Sand den Schall schluckt, und beinahe zweifle ich an meiner eigenen Körperlichkeit. Mit der Schmiegsamkeit der Romanen gleitet auch mein Begleiter in diese Stimmung, die keine Erdenschwere der Dinge kennt. Die Hütten am Ufer des funkelnden Flusses stehen ja doppelt da, jene, die unten im Wasser auf dem Kopf balancieren, sind genau so klar von scharfen Linien umrissen wie die andern, die sich oben in den Horizont einzeichnen. Grotesk verlängern sich in der Tiefe die Palmenstämme und die weißen Löwengesichter grinsen uns an.

Mondnacht von Shwegu! Unvergängliche Stunden unvergleichlicher Verzauberung — leuchtend hält euch meine Erinnerung fest.

Das „Ferry“ startet vor dem Städtchen Myinghan, das halbwegs

zwischen Mandalay und Pagan liegt und die Kopfstation einer jener Sackbahnen ist, die den Fluß mit der Hauptstrecke verbinden.

Draußen ist es kalt, vielmehr es scheint so, weil sich die Temperatur der Winternächte im Innern des Landes stark von den Gluten des Tages unterscheidet. Nur in Rangoon bleibt es das ganze Jahr heiß.

Dicht eingehüllt in warme Tücher hocken wohl hundert regungslose Gestalten längs des Geleises, ein eingeborener Polizist spielt auf einer Streichzither die primitiven Melodien seines Volkes. Manche schlafen, manche lauschen, in absoluter Ruhe und Anspruchslosigkeit wartet die Menge auf den Zug.

Solch ein Bild könnte erzieherisch wirken, aber die Weißen im Osten verlangen in ihrer inkonsequenten Art von den Eingeborenen, was sie selbst sich nie auferlegen. Ein Weißer erhebt immer Ansprüche, braucht stets etwas und hält fortwährend mehrere Kulis in Atem.

Myingyan liegt im Sommer dicht über dem Fluß auf hoher Küste. Jetzt, im Februar, muß man drei Meilen weit durch den Sand bis zum Dampfer fahren, und der Gemeindesekretär hat mir Protektionskind der Regierung einen Privatochsenkarren geschickt, dessen Räderpaar eine Holzkiste trägt. Grellrot ist der Baldachin und hellblau die Matratze, ein paar rührend altmodische Kissen in europäischer Altjungfernstickerei aus der Gartenlaubezeit liegen darauf.

Wir ziehen mit mächtigem Geschrei los, weil die wohlgenährten Büffel sonst nicht von der Stelle zu bringen wären, fahren zuerst durch die Stadt mit ihrem noch ganz ursprünglichen Treiben, dann über die Uferböschung tief hinab in den weichen, gelben Irrawaddysand, um den manch fashionables Nordseebad dieses birmanische Dorf beneiden könnte.

Metertief sinken wir im Flugsand ein, ehe ich das „Ferry"-Boot wieder erreiche. Um vier Uhr nachmittags rennt mein Dampferchen in Pagan seine Spitze nur für mich in die Böschung, schon bin ich über das schmale, rasch hinübergelegte Brett ausgestiegen, mein Gepäck liegt neben mir im rieselnden Sand. Ehe ich mich dessen recht versehe, ist der Dampfer fort.

Pagan! Ein Name, mir vor kurzem noch gänzlich fremd, jetzt einer der leuchtendsten in meiner Erinnerung.

Pagan! Ein weltverlorener Ort, fast unzugänglich jedem, der einige Strapazen scheut, und den im Jahre höchstens zwei Dutzend Menschen sehen. Und dennoch ist seine Gewaltigkeit ebenbürtig jedem Wunder der Welt, das ich bisher in Ost und in West gesehen habe, den Pyramiden, Pompeji, Griechenlands hehren Stätten oder der chinesischen Mauer. Indiens vielbesungene Schönheit schlägt es beinahe in seiner stimmungsvollen, verschollenen Herrlichkeit! Pagan zu schildern ist vergebliche Mühe! Was nützt es, von neuntausend Tempeln zu erzählen, von denen achttausend in Trümmern liegen und tausend wunderbar erhalten sind, jeder von anderer Gestalt, harmonisch oder bizarr, regelmäßig oder phantastisch, in verrückten, riesigen Dimensionen oder mit zierlicher Silhouette, in grandios einfachen Linien oder geputzt mit mannigfaltigem Zierat, in Stockwerke und Terrassen gebrochen, mit Zinnen, Türmchen und Baldachinen, mit Torbogen und Wandelgängen oder kompakt als unzulänglicher Spitzturm. Eine ungeheure Ebene zieht sich sandbedeckt vom Fluß ins Land. Ein wenig Dschungel und Busch, hie und da Steppengras, einzelne staubgraue Bäume mit unsäglich malerischen Kronen. Weit hinten im Osten und weit hinten im Westen, als Rahmen zwei niedrige, kahle Bergmauern, dazwischen die lichte Wasserlinie und die totenhaft stille, bildhafte Landschaft mit ihren neuntausend Pagoden.

Das ganze Gemälde ist der Titaneneinfall eines längst ausgestorbenen Tyrannengeschlechts, das vom elften bis zum dreizehnten Jahrhundert dem Lande zwölf Könige gab, die ihre Hauptstadt zur heiligsten auf Erden machen wollten. Der Beste allerdings verriet den frommen Eifer seiner Väter und ließ in einem verzweifelten Krieg gegen China tausende der Tempel zu Verteidigungszwecken niederreißen. Doch das Sakrileg geschah nutzlos, sein Geschlecht ward vertilgt, seine Hauptstadt liegt in Trümmern, Raben und Geier sind die einzigen, die hier hausen.

Nur die ältesten und meist zerfallenen Tempel zeigen die in Unterbirma dominierende Glockenform der Shwe-Dagon. Diese sind oft anderthalb Jahrtausende alt und zerbröckelnd liegt ihr rotes Ziegelinnere zu Tage. Auf ihnen nistet das Raubvögelzeug, wildes Strauchwerk sprießt aus ihren Flanken.

Die jüngeren Bauten indessen sind zumeist kuppelgekrönte Riesenschreine im Stile der Tadsch-Mahal oder auf lateinischem kreuzförmigen Grundriß erbaute Kirchen, deren manche vier oder zwei vorgeschobene Flügel haben; viele begnügen sich mit einer einzigen Vorhalle, die von den typischen Löwen flankiert wird. Meist verjüngt sich die rundangelegte Kuppel zur scharfen Spitze.

Wie eine Königin unter ihren Heerscharen wirkt die weiße Ananda. Vollständig restauriert, mit Ornamenten geschmückt, die aus Hindukunst und Renaissance eine glückliche Mischung zeigen, strebt dieser Riesendom in reiner, edler Linie himmelan. Wohl wird das genießende Auge zuerst von dem neuen, glitzernd grellweißen Anstrich, von der prunkenden Vergoldung der Tis auf den Turmspitzen verletzt, aber von weitem wirkt der hohe, helle Bau kontrastreich zu der grauen Farbe des Verfalles und dem Zinnoberrot der zerbrochenen Ziegel der anderen. Das Weiß der Ananda macht die dunklen Töne der anderen Pagoden wärmer und läßt die eigene Silhouette einheitlicher erscheinen, leicht beschwingt strebt die Strahlende zum Zenith. Die entzückenden Details der Terrassen, die hohen Spitzbogen und die meisterhaften Wölbungen in der inneren Anlage erhöhen noch die Gesamtwirkung, mit vollendeter Kunst gibt diese Architektur gerade genug der Einzelheiten, um beständig zu interessieren, und keine zu viel, die den Eindruck des Ganzen zerrisse.

Obzwar keiner der Tempel dem andern gleicht und alle miteinander an Schönheit zu wetteifern scheinen, beeinträchtigt die Wirkung des einzelnen nicht die des Nachbarn. Wahrlich, die Schöpfung des Tempelfeldes von Pagan wäre eines Michelangelo würdig! Nur ein Kunstgelehrter, ein Archäologe, kann dem eingehenden Studium aller Denkmäler gerecht werden.

Da ist die 900 Jahre alte Petleik, erst vor drei Jahren ausgegraben, mit den zartesten Reliefs, die im Innern die 550 ersten, an der Fassade die zehn letzten Inkarnationen Buddhas darstellen. Da ist die feinziselierte Shinmezu mit Wasserköpfen von lebendigster Bildhauerkunst, da ist vor allem die 1700 Jahre alte wunderbare Bupaya, deren in Terrassen gebrochener Unterbau von des Hügels Spitze bis tief zum Flußufer reicht.

Des Abends aber, wenn die Sonne über dem Fluß schwimmt und

langsam hinter die Berge sinkt, vergißt man Namen, Sagen und Kunstforschung. Dann scheinen die einzelnen Türme zu wachsen, werden sonderbar plastisch. Die Perspektive vertieft sich zu grandiosem Effekt, wenn die purpurn erglühenden roten Pagoden vor die grau verdämmernden, verwitternden treten und der Ananda hehres Weiß kraftvoll die Mitte nimmt. Rosig angehaucht von der scheidenden Sonne, liniert jeder Pfeiler sich scharf und klar in den Horizont, durchsichtig scheinen die Bogen. Wie zierliche Federzeichnungen heben sich vom brennenden Westhimmel die schlanken Nadeltürme ab, die jede Spitze des Hügelrückens krönen, der Vordergrund verdunkelt sich rasch und ein geheimnisvolles Lila überzieht die heilige Stätte. Gespenstischen Riesenfingern gleich drohen die Tempel zu uns herauf, während wir von der höchsten Terrasse der Shwekugyi den Visionen nachschauen, die wie die Nachtgebilde überhitzter Phantasie an unsern fiebrigen Nerven zerren.

Erst als der süße, langvibrierende Ton eines birmanischen Klostergongs uns an die Wirklichkeit mahnt, steigen wir hinab, durchschreiten die armseligen Dörfer, in denen die berühmten Lackwaren verfertigt werden. Je ein Dorf erzeugt eine der Phasen dieses langwierigen Verfahrens. In dem einen flechten Frauen die Formen aus Bambusstroh, die von Männern mit dem schwarzen Grundierungslack gehärtet werden, um im nächsten Dorf ihr definitives Zinnoberrot zu bekommen. Frauen kritzeln mit Stahlnadeln Muster hinein. Im dritten sehen wir den Künstler, der die Zeichnung macht, einen Birmanen, auf nackten Fußsohlen hockend, der mitten auf einer Tischplatte mit einem Messer ein Bild aus der Buddhageschichte einkerbt. Ohne Vorlage, Einteilung oder Hilfslinie folgt er seiner Inspiration, und ist auch die Perspektive kindlich und primitiv, der dekorative Zusammenhang aller Szenen bleibt überraschend gewahrt.

Viel zu schnell ist die halbe Woche bis zum nächsten Expressdampfer um, eines Nachmittags heißt es scheiden. Da ich um drei Uhr morgens in Nyaungu das Schiff zu nehmen habe, muß ich dort übernachten; vorsorglich habe ich dem circuithouse unsere Ankunft avisiert. Zum letzten Male hält auf dem Wege dahin unser Bullockcar vor einer Pagode, diesmal vor der goldenen

Shwezigon, der heiligsten, 800 Jahre alten, mit ihren kuriosen, bemalten Schnitzereien.

Und zum letzten Male schreiten wir durch einen Klostergarten, ehe der Trubel eines fashionablen Dampfers uns dieser verträumten Welt entreißt. Auf den schweigenden Palmen, die dem feinen, weichen Sande entwachsen, liegen die letzten Lichter des Tages, machen sie zu Marmorsäulen im feierlichsten Saal. Zwischen der weißen Steintreppe und dem braunen Pilotenhaus lehnt ein Bananenbaum wie ein von Künstlerhänden gewundener Strauß, und dicht an die Löwenköpfe geschmiegt steht ein Rosenstrauch. Die duftenden Blüten neigen sich zärtlich über das verwitterte Holz, ebenso scheint mir dort in der Ecke die rote Bougainville in Liebe zu dem zarten weißen Pagodenturm entbrannt. Im Dunkel verliert sich ein langer, schmaler Weg, umschattet von dichtbeblätterten Ästen. Weiß leuchtet der Sand. Weltentrückt, selbstvergessen schreitet auf ihm lautlos ein gelber Mönch, der weder Eile noch Sorgen, weder Ehrgeiz noch Enttäuschung kennt. Nichts zu verlieren, nichts zu ersehnen hat dieser Buddhist, niemand wartet auf ihn, er grämt sich um keinen.

An dem von Bäumen umrahmten, steinernen Brunnenwall läßt er sich nieder. Ahnt er, wie wundervoll in diese Symphonie von Grün sein faltiges gelbes Gewand sich schmiegt?

Ein Hund schlägt in der Ferne an. Sonst ist es still. Die Nacht bricht an, und Birmas Dämmerungsfrieden, Birmas Abendläuten legen sich sanft über das Haus.

Kloster von Shwezigon, nie vergesse ich deiner — — —

In tiefschwarzer Nacht fahren unsere Büffel in Nyaungu ein. Den Ochsenkarren nehmen wir fürs Gepäck. Zu viel der Dschungelstraßen mit ihren Löchern und Hügeln kenne ich nun, um nicht des Nachts einen Fußmarsch einer Fahrt durchs Dunkel vorzuzuziehen. Fast anderthalb Stunden schreiten wir mit der Laterne durch Dornen und Busch, ehe wir das Ufer erreichen, wo eben das riesige Schiff mit Reis beladen wird.

Über zweitausend schlafende braune Leiber steigt man hinweg bis zur ersten Klasse, die zum Bedauern der Unternehmung mit sechzig Betten nahezu ein Viertel des Decks einnimmt. Ginge es

nach ihr, so scherte sie sich den Kuckuck um weiße Passagiere und lüde ihr ganzes Schiff voll natives, die fünf Rupien bezahlen, und fast gar nichts kosten, während Europäer für den fünffachen Preis das fünfzigfache verlangen.

Mit meinem Gefährten lehne ich an der Reeling, da wir nun abwärts gleiten, noch ein letztes Mal an Pagan vorbei. Jetzt erst entsinne ich mich, daß ich ja desselben Wegs schon einmal im „Ferry" gekommen bin, aber wer Pagan nicht kennt, dem bedeutet dieses ferne Pagodengewirr nichts. Wer die Bupaya nicht in der Nähe geschaut, für den hebt sie sich kaum vom Ufersand ab, wer die Ananda nicht verdämmern gesehen, der findet ihren goldenen Ti nicht heraus, der sieht auch nicht, wie sie jetzt eben unter dem Kusse der Morgensonne erwacht. Alle lichten Farben aus dem Füllhorn des Glückes schüttet die Aufgehende nun über Wasser und Land. Alles glüht, doch die Ananda brennt. Tief in die letzten Schatten hüllen sich die dunkeln Pagoden, wie schwarze Ritter umstehen sie ihre Herrscherin.

Ferner und ferner entgleitet das Bild. Keiner vom Schiff macht es uns streitig. Aber die Schlafenden haben nicht viel versäumt; denn nur jener kann schauen, der weiß, und nur jener urteilen, der selbst erlebt hat.

Buddhismus und Ehe

Von Dr. Wolfgang Bohn

„Wie, Sie sind verheiratet, Sie haben Kinder, Sie, ein Buddhist?" Wie oft habe ich diese Rede schon gehört. Natürlich nicht von Buddhisten, natürlich nicht von Katholiken. Jeder Anhänger einer asketischen Religion kennt ja Frage und Antwort zu genau. Es waren Freidenker oder Protestanten, recht oft kinderreiche Pastoren, die diese Frage stellten.

Wie kommen sie zu der Frage?

„Heiraten ist gut, Nichtheiraten ist besser" sagt der Apostel, also, folgern gedankenlose Menschen, darf der Christ nicht heiraten.

Allerdings, der wirkliche Christ folgert das nicht, denn er weiß, daß Gott die Ehe gestiftet hat, um der Schwachheit der nun einmal sinnlichen und körperlichen Menschheit zu Hilfe zu kommen, um auch die Familie, ohne die ja das ganze Erlösungswerk bald überflüssig sein würde, als gewollte und geheiligte Institution in die Hand der Kirche legen zu können.

Die Menschen sind nun einmal ungleich. Jeder bringt seine Sankharas in die Erscheinung mit, jedes Ich hat der Besen eines anderen Karmam zusammengefegt. Wer neben der klaren Erkenntnis, daß jegliches Anhängen und im besondern geschlechtliches Anhängen jedes Nachgeben der Sinnlichkeit ein Hindernis auf der Bahn zur sofortigen vollen Erlösung ist, auch noch die Fähigkeit geerbt hat, mit diesem Körper und seinen dunklen Instinkten leichter oder schwerer aber doch endlich fertig werden zu können, wohl ihm. Aber hinter einem solchen Ich steckt eine lange harmonische Ahnenreihe, die tausendmal gekämpft hat, gefallen und wieder aufgestiegen ist.

Für die meisten Menschen hätte auch der selbtserzwungene Cölibat gar keinen Wert. Sie müssen erst mit anderen Dingen fertig werden, mit der wirklichen Selbstsucht, mit Haß, Lieblosigkeit, Neid und Feigheit, ehe sie an diesen großen Kampf gehen.

Warum heiraten denn heute so viele nicht, warum verabscheuen sie die Ehe, Christen und Freidenker, vielleicht aus asketischen Gründen? Ach nein, sondern aus Gründen das Bequemlichkeit, Lieblosigkeit und Feigheit, aus niederstem Egoismus.

Wer heiratet, beweist, daß er wenigstens an einer Stelle über sich hinaus will, daß er lieben will. Wer Kinder in die Welt setzt, zeigt, daß er den Willen und den Mut hat, die schwere Last der Sorge und Erziehung für mehr als Jahrzehnte auf sich zu nehmen, daß er nicht bloß Egoist ist. Das Recht zum Cölibat hat nur der Mensch der Askese, der fest durchdrungen von Liebe und Mitleid, nach Überwindung der Ichsucht nun auch den letzten Schritt der Selbstverneinung geht und einsam zerrinnen will, ohne Liebes und ohne Leides.

Der Heiligen sind wenige, für sie würde Ehe und Familie ein Rückschritt, eine Unmöglichkeit sein; der langsam klimmenden auf dem Pfade sind viele. Für tausende ist die Ehe der erste Weg zur

Selbstüberwindung, vielen geht erst in der Schule des Familienlebens der Sinn buddhistischer Liebesarbeit, der Mitfreude, des Mitleidens, der Liebe, der Geduld auf.

„Aber der Buddha hat Weib und Sohn im Stiche gelassen und ist in die Hauslosigkeit gezogen." Aber es war eben der Buddha mit dem Karma eines Boddhisatva. Auch manch anderer hat ähnlich gehandelt: Petrus, Nikolaus von der Flüe, unser Freund Sumano; aber das waren Heilige oder sind es geworden.

Andere sind ehelos geblieben um des Heiles willen: Jesus von Nazareth, die Mönche und Nonnen des Buddha und der katholischen Kirchen; aber auch hunderte und tausende sind immer nur Ausnahmen unter Menschenmillionen, die willig das Joch der Ehe auf sich nehmen und unter ihm wachsen und erstarken, um in einem späteren Abschnitte des Samsara unter günstigeren körperlichen und seelischen Bedingungen in den Strom der Erlösung einzutreten.

Die katholische Kirche fordert von allen ihren Gläubigen vollkommene Keuschheit. Nur in der rituell geschlossenen Ehe gilt das geschlechtliche Leben als nicht-sündhaft, als geheiligt. Das gilt für Laien und Priester. Nur daß aus taktischen Gründen für Priester ein Gebot der Ehelosigkeit zeitweise, da und dort, aber nicht allemal aufgerichtet wird.

Der Buddhismus kennt kein Priestertum und keinen Zwang. Aber wer das Leben eines geistigen Asketen führen will und sich „von den Gaben der Gläubigen" ernährt, der muß natürlich mit dem Geschlechtsleben abgeschlossen haben, mit dieser stärksten Fessel in der Welt des Daseins.

Niemals hat der Buddha die Ehe und das Familienleben verdammt oder auch nur herabgesetzt, Er weiß aber und spricht es aus, daß der Eintritt in den Strom dem Weltling, dem Hausvater, wie auch der Frau viel schwerer wird als dem losgelöst lebenden Mönche, aber durchaus nicht unmöglich ist. So hat auch die katholische Kirche unter ihren Heiligen Verheiratete, Männer und Frauen, natürlich, und das versteht jeder Asket, sehr in der Minderzahl. Als Lohn rechter Gattenliebe verspricht Buddha — das einzige Mal wo er ein Wiedersehen verspricht — (Anguttara N. Viererbuch, übers. von Nyanatiloka Sutt. 55 und 56):

„Wünschen zwei Gatten in diesem Leben einander zu sehen, sich im nächsten Leben einander zu sehen, so mögen beide rechtes Vertrauen pflegen, rechten Sittenwandel, rechte Freigebigkeit, rechte Weisheit. Dann sehen sie sich einander in diesem Leben, sehen sich einander in jenem Leben.“

Buddhismus ist keine Zwangsanstalt, nicht der Befehl eines geoffenbarten Gottes, sondern eine Erkenntnisstufe. Langsam tritt die Erkenntnis in das Leben und in den Aufbau des Karma, des Einzelwesens ein. Solange die Erkenntnis nicht jede Ehe eines Einzelnen kraft eines höheren asketischen, seelischen Gesetzes unmöglich gemacht hat, solange wird, und das gilt für die ungezählten Millionen der Menschheit, irgend eine Beeinträchtigung der Ehe — und Familienstatistik — und nur darum geht es ja den buddhistenfeindlichen verheirateten und unverheirateten Ehefreunden, nicht festzustellen sein. Wenn aber wirklich die Scharen der Menschen einstens spärlicher werden, weil schon allzuviele „erloschen“ sind, dann um so besser; nach dem Worte des heiligen Augustinus: „dann sei ja das Gottesreich um so näher“.

Bis dahin hat die buddhistische Familie ja die ganz besonders schöne Aufgabe, für das Karma derjenigen, welche der Erlösung einen Schritt näher sind als der große Haufe, bewußt die Wiege und die Kinderstube bereitzustellen.

So sollen Sie sich also nicht weiter wundern, lieber Herr Pastor, daß wir auch buddhistische Familien haben, und uns nicht zur Kinderlosigkeit verdammen. Ich kann Ihnen sogar verraten, daß die meisten führenden Laienbuddhisten in Deutschland Familienväter sind.

Grade zur rechten Zeit sendet uns unser Breslauer Glaubensgenosse und Gabenspender Carl Wolzendorff zwei Bilder des jüngsten seiner fünf Knaben ein, und um unsern Lesern eine Freude zu machen, stellen wir Ihnen in diesem Hefte diesen jungen Buddhisten vor. Der Junge ist jetzt vier Jahre alt, dem Physiognomen fällt der ungewöhnlich geistige Ausdruck des Gesichtes sowohl bei dem Ein- wie Vierjährigen auf; das Horoscop, das ein namhafter Astrologe ausgerechnet hat, ist außerordentlich günstig inbetreff der Geistigkeit, und der Vater hat die Absicht ebenso wie den anderen Knaben

noch diesem ganz besonders alles bereit zu stellen, was ihn dem Buddhismus nahebringt, selbst auf die — entsetzliche — Gefahr hin, daß er einmal im gelben Mönchsgewande sein Heil sucht. Er hat daher schon jetzt testamentarisch die Bestimmung getroffen, daß dieser Junge sofort nach Beendigung seiner Schulzeit in die Geburtsländer des Buddhismus soll, um hier an Ort und Stelle die Lehre des Buddha zu studieren.

Wie ja auch tausende katholischer Männer und Frauen ihre Kinder für das Priestertum erziehen.

Ich wünschte, wir könnten unseren um unser Volkswohl so zart besorgten Gegnern einmal ein ganzes Blatt mit buddhistischen Kinderbildern bedruckt darstellen, damit ihre Sorge benommen wird und sie nun mit größerem Eifer der Buddhalehre nahetreten.

Wenn Freund Dr. S. aus Leipzig seine drei prächtigen Kinder beisteuert, die Frau unseres gefallenen Mitgliedes S. in München die Bilder ihrer zwei Jungen, unser Gabenspender in Breslau gleich ein Fünf-Blatt und ich meine drei usw., dann denke ich, wird so langsam ein kleines aber hartnäckiges und unsinniges Vorurteil weichen müssen.

Dieses altehrwürdige Hakenkreuz, das im alten Indien Jahrtausende lang Symbol der Brüderlichkeit und Liebe war, ist von unserer alles umstürzenden Zeit auch nicht verschont geblieben und als Feldzeichen politischer Parteien in gehässige Bruderkämpfe verwickelt worden. Da man uns in letzter Zeit, dieses gemeinsamen Abzeichens willen, von verschiedenen Seiten als Gesinnungsgenossen und Mitkämpfer in der politischen Arena begrüßte, in völliger Verkennung unserer Ziele, die nur der Ausbreitung von Buddhas milder Lehre gelten, fern jedem politischen, wirtschaftlichen oder religiösen Streite, und nachdem sich die Stimmen aus unserem Freundeskreise mehren, die auf Klärung und Abwehr drängen, sehen wir uns heute zu unserem schmerzlichen Bedauern zu der Erklärung veranlaßt, daß wir, solange das Hakenkreuz von politischen Parteien als Kampfeszeichen geführt wird, auf die weitere Benützung desselben zu verzichten gezwungen sind. Unsere Druckschriften-Vorräte mit dem aufgedruckten Swastika-Kreuz werden selbstverständlich aufgebraucht, weitere Auflagen werden ohne dasselbe hergestellt.

Bund für buddhistisches Leben und
Verlag der Zeitschrift für Buddhismus

Bücherbesprechungen

Schon einige Jahre vor Ausbruch des Weltkrieges begann hauptsächlich durch die Bemühungen des im Felde gebliebenen Verlegers Markgraf ein Anschwellen der buddhistischen Literatur in Deutschland, sowohl der Vermittlung des Palikanons durch treffliche Übersetzungen, sowie der Literatur über buddhistische Lehren, eine fruchtbare religiöse, philosophische und exegetische Literatur. Während der Kriegsjahre mußte naturgemäß die Flut etwas eingedämmt erscheinen, es traten andere Verleger auf unserem Gebiete in den Vordergrund, aber verronnen ist sie nicht und mit Schluß des Krieges in dem nunmehr so offensichtlichen Elend, nach allen den unendlichen Leiden tausender setzte nicht nur die buddhistische Verlagstätigkeit wieder kräftig ein, es fand vielmehr ein tiefes Verlangen nach der erlösenden Weisheit aus dem Osten Eingang in die Seelen tiefer Denkender, wie lange nicht.

Das letzte Verlagswerk Markgrafs, jetzt dem verdienstvollen Verlage von Dr. Hugo Vollrath in Leipzig angeschlossen, war Dahlkes tiefgedachtes und bahnbrechendes Werk: **Buddhismus als Religion und Moral.** Leider verschlang das Rollen der Geschütze diesen tiefen harmonischen Ton, es blieb ziemlich unbeachtet und selbst Schreiber dieses Berichtes muß gestehen, daß er es erst jetzt gelesen hat. Dahlkes Buch ist zweifelsohne die innerlich und gedanklich bedeutendste Erscheinung. Dahlke, der Buddhist, nicht Philosoph oder Interpret sein will, weist getreu dem Lehrer der Sutten jegliche Metaphysik und Transzendenz von vorneherein ab. Die Buddhalehre ist ihm reiner Individualismus. Das sich selbst begreifende, erhaltende Ich, der Ichprozeß, wirkt seine Erlösung dadurch, daß er aus tiefstem Ergreifen heraus sich selbst aufgibt, ohne weiter zu fragen, ob irgend wie oder irgend wo nach dem Verlöschen der Weg weiter führen kann. Das ist ein einfacher, einheitlicher Gedanke, aber wie Dahlke diesen Gedanken als die Erlösungslehre des Buddha erweist, wie er Moral begründet, das wahrhaft religiöse Element aufzeigt, eben das läßt sich nur im Urwerke nachlesen und nachdenken.

Ganz im Gegensatz zu Dahlkes Arbeit steht das bedeutende und wahrhaft monumentale Werk Grimms: **Die Lehre des Buddha** (München, Piper und Comp.), das im ersten Jahre des Weltkrieges erstmalig erschien und Jahr um Jahr in neuer Ausgabe vorgelegt werden konnte. Es ist die gewissenhafte fleißige und mühsame Arbeit eines Gelehrten, der alle Übersetzungen buddhistischer Religionsbücher gelesen, ausgezogen, systematisch verwendet hat und jeden Punkt der Lehre durch die Worte der Sutten selbst belegt. Das Buch kann geradezu als Quellenwerk angesehen werden und wer über Buddhismus schreiben oder reden will, sollte es gelesen haben. Nun hat aber leider Grimm eine neue eigenartige Auffassung einer der wichtig-

sten Lehren Buddhas, der Anattalehre, gewonnen, auf der wir ihm nicht folgen können, ja die geradezu als völlig unbuddhistisch von einer Reihe sehr ernster Forscher, im besonderen von der siamesischen Schule abgelehnt wird. Er gründet sie auf dem „heilgen Syllogismus": „Was ich an mir vergehen und deshalb — mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit — mir Leiden zuführen sehe, das kann nicht mein Wesen sein. Nun sehe ich alles nur immer Erkennbare an mir vergehen und mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit mir Leiden bringen, also ist nicht Erkennbares mein Wesen." Das stimmt schon. Aber nun macht Grimm weiter zwei Voraussetzungen; erstens: Ich habe aber ein Wesen; zweitens: außer dieser vergänglichen Welt gibt es noch eine unvergängliche, leidlose, transzendente und unter Benutzung dieser beiden schweigend gemachten Voraussetzungen konstruiert er das transzendente Ich als Wesen. Gewiß gibt es in den Sutten-Büchern, die annähernd zweitausend Jahre alt sind, deren Sprache Gedankengänge und Gedankensymbole wiedergibt, die wir gar nicht ohne weiteres nachprüfen können, — Stellen, die die Möglichkeit der Auslegung im Grimmschen Sinne erlauben. Dahlke hat sie ausführlich in seinem Buche behandelt, aber der ganze Gedankengang erscheint, wenn man sich ohne philosophische Voreingenommenheit einfach in die Lehre versenkt, so absolut unbuddhistisch, daß der Irrtum kaum ganz erklärlich ist. Aber aus diesem einen falschen „unheiligen" Syllogismus fließen nunmehr alle weiteren zweifelhaften Interpretationen der Buddhalehre, sodaß man, je öfter man in Grimms Darstellung liest, um so öfter das Unhaltbare derselben fühlt. Hier fehlt wirklich, was Grimm Dahlke vorwirft, „das Auge der Wahrheit".

Eine dritte bedeutende Auffassung des Buddhismus bietet Beckh in den beiden Bändchen **Buddhismus** der **Sammlung Göschen.** Beckh, der zu den Schülern Rudolf Steiners gehört, erklärt den Buddhismus aus dem Yoga, den Pfad als einen achtfachen Meditationspfad. Die Darstellung ist nicht nur äußerst gelehrt und klar, sondern auch durchaus überzeugend. Einzelansichten sind natürlich sehr bestreitbar. So kann man über das Verhältnis Buddhas zur Gottesidee, über die Auslegung des Paticcasamuppada andere Meinungen gewinnen, man spürt etwas vom Hauche Steiners in den warmherzigen Darstellungen, — in seiner meditativen Einseitigkeit aber bildet die Darstellung und Auffassung Beckhs eine gute Ergänzung zu der rein intellektuellen Auffassung Dahlkes, bei dem die Meditation etwas zu kurz kommt. Den meditativen Standpunkt hat Schreiber dieses in Anlehnung an die Methoden der buddhistischen und christlichen Mystik in seinem Büchlein: **Die Selbstheilung der kranken Seele durch Erkenntnis und Vertiefung** (Verlag Max Altmann Leipzig) vertreten, aber mit ausdrücklicher Ablehnung jedes Atta-Gedankens im vedischen oder theosophischen Sinne; wenn es im Ich ein bleibendes Wesen gäbe, dann wäre eine Erlösung nicht möglich.

Auch Pischels Werk im Verlag **Natur- und Geisteswelt** hat während der Kriegsjahre seine neue Auflage nach dem Tode des Verfassers erfahren. Am Geiste dieses trefflichen Werkes, das den Buddhismus als Religion der Liebe erstmalig ins rechte Licht setzt, ist glücklicherweise nichts geändert. Nur eine so grundgelehrte und bescheidene Natur wie Pischel konnte **„Leben und Lehre des Buddha"** schreiben. Dafür dürfte es auch einige hundert andrer selbst größerer Werke über den Buddhismus überdauern.

Den Lesern des Beckhschen Werkes möchte ich mitzuteilen nicht verfehlen, daß wir von den oft angezogenen Yogasutra des Patancali eine Textausgabe mit wörtlicher guter Übersetzung und Anmerkungen aus den Kommentaren in der Ausgabe von Oppermann (Leipzig Verlag Dr. Hugo Vollrat) besitzen, die man zum Vergleiche stets heranziehen kann.

Der rührige Verlag von Altmann hat die Auslieferung zweier größerer Werke übernommen, die kurz vor Beginn des Krieges gedruckt, doch erst in diesem Jahre zur Ausgabe gelangten. Das ist einmal der erste Band von Nyanatilokas Übersetzung der Fragen des Milinda. Wir besitzen eine auszugsweise Übersetzung von Dr. Schrader, die in jedem Leser geradezu das Begehren wachrief, einmal das Ganze zu lesen. Deshalb ist das Erscheinen des Werkes nunmehr von vielen froh begrüßt worden. Die Übersetzung ist klar, gut deutsch, die Anmerkungen klären viele Punkte endgültig auf, die Buchausstattung musterhaft.

Dasselbe gilt in höchstem Maße von der Neuerscheinung des Werkes unsres verstorbenen Freundes Dr. Carus: **Das Evangelium des Buddha.** Die Übersetzung besorgte Herr Dr. Seidenstücker in bekannt hervorragender Weise, den Buchschmuck und die Bilder lieferte die Zeichnerin Olga Kopetzka. Der Standpunkt Carus' ist nicht der unsrige, nähert sich dem Mahayanastandpunkt sehr stark und gibt besonders in manchen von Carus selbst verfaßten also mehr als apokryphen Sutten, so besonders über den Krieg, japanische, lebenbejahende Mahayanaanschauungen wieder, die mit dem Buddhismus Buddhas kaum viel zu tun haben werden. Das Buch will also mit Vorsicht gelesen sein. Man möge es als das buddhistische Bibelbuch des amerikanisch-japanischen Mahayanabuddhismus nehmen. Aber ein schönes und verdienstvolles Werk bleibt es doch. Die prächtige Ausstattung, die schöne Darstellung, der erstaunlich billige Preis machen es zu einem Geschenkwerke ersten Ranges.

Gleichfalls im Verlage von Max Altmann erschien: **Der Tempel von Borobudur,** von Dr. Georg Mahn. Die Abbildungen, welche das wichtigste darstellen, entstammen Aufnahmen, die Mahn in Java selbst gemacht hat, der Text Logenvorträgen, die in der Feldloge zu Wilna gehalten wurden. Der Tempel von Borobudur stellt ein wahres Wunderwerk indischer Steinbaukunst dar, die Abbildungen und Erläuterungen decken uns ein staunenswertes Symbolum auf. Was Herr Dr. Mahn über Buddhismus schreibt, den er (außer Religion und Monismus) als Stütze der Moral und Ethik systematisiert, mutet mehr vedisch und pantheistisch als buddhistisch an. Das Verwischen von Du und Ich, das Tat twam asi, das restlose Zurücktauchen in die Allseele ist gar nicht Lehre des Buddha. Auch hier vergleiche man die Darstellung Dahlkes. Herr Dr. Mahn selbst aber will nicht als buddhistische Autorität gelten, er bescheidet sich und erhebt dadurch seine Arbeit um so mehr. Denn es ist ein schönes und treffliches Buch, auch ein Geschenkwerk, das jedem Buddhisten eine große Freude bereiten muß.

Dhammapadam, dieses unvergleichliche Spruchbuch des Buddhismus, von dem wir bereits je eine Versübersetzung von Schröder und von Neumann nach dem Urtexte und je eine von Schultze und von Markgraf nach vorhandenen Übersetzungen besitzen, erfährt gleich zwei neue Ausgaben. Eine davon ohne Namensangabe aus dem neubuddhistischen Verlage

(Dahlke), eine zweite poetische Bearbeitung von Hans Much, Verlag Adolf Saal, Hamburg. Herr Much begründet seine Umdichtung damit, daß er im Dhammapadam ein Dichterwerk sieht, das ein Dichter, nicht ein Gelehrter herauszugeben habe. Dahlke sucht vor allem den Sinn des Buches in möglichst wortgetreuer Strophenübersetzung buddhistisch wiederzugeben. Dahlke ergänzt seine Übersetzung durch eine große Zahl vortrefflicher Erläuterungen und Anmerkungen. Dahlkes Übersetzung reiht sich den Übersetzungen von Schröder und von Neumann an, Muchs Umdichtung tritt in eine Reihe mit der Markgrafschen. Der Fehler der Markgrafschen Bearbeitung bestand in dem Rhythmus der feierlich abzustimmenden ehernen Worte der Schrift. Sie war also im wesentlichen mißlungen. Überhaupt kann ich der Ansicht, auch Muchs, nicht zustimmen, daß es sich in erster Linie bei den Versen aus dem Suttapitakam um künstlerische Arbeiten, Dichtungen in unserm Sinne handelt. Ich halte sie, das heißt die Verseinkleidung, mehr für ein Hilfsmittel für das Gedächtnis, das die Worte und Lehren durch Jahrtausende weiter zu geben hatte. Das Pali schreitet in feierlichen Jamben daher und auch die deutsche Sprache ist durchaus jambisch im Gegensatz etwa zur böhmischen. Much übersetzt in Trochäen und verdirbt dadurch nach meinem Gefühle von vornherein den Eindruck trotz der Anwendung des Reimes, der gewiß für deutsche Leser sehr willkommen wäre. Die Trochäen geben etwas leichtes hüpfendes, das sich ganz schön für eine Übersetzung aus dem Griechischen machen würde, hier aber keinen rechten Platz hat. Den berühmten Vers 166 übersetzt Dahlke: Dein eignes Wohl für andrer Wohl, sei's noch so groß, gib nimmer hin! Hast du dein eignes Wohl erkannt, sei diesem eignen Wohl getreu. Much übersetzt: Laß nicht ab vom eignen Heile ob des größten Heiles andrer. Hast dein eigen Heim erkannt du, streb ihm nach, ein starker Wandrer! Die Ausstattung der Muchschen Ausgabe ist eine gute, die des neubuddhistischen Verlages eine vorbildliche in Ansicht der Würde buddhistischer Lehrreden.

Herr Much beschert uns im selben Verlage (Saal, Hamburg) ein prächtiges Büchlein: **Die Heimkehr des Vollendeten**, eine fortlaufende Kette kleiner Einzelbilder aus dem Leben Buddhas, da er als ein Heiliger in seine Heimat zurückkehrte, in schöner farbenreicher Sprache glücklich dargestellt, im Stile etwas an Rilkesche Prosa erinnernd, tief gefühlt und gedacht, ein Büchlein bestimmt von vielen gelesen zu werden und dem Buddha Freunde zuzuführen, die weiter über den Dhamma nachzudenken geneigt sein werden. Die Lesung ist ein künstlerischer aber auch philosopischer Genuß. Dasselbe lässt sich gern von den Gedichten sagen, die Hans Much zu der Schrift: **Buddhistische Weisheit von Georg Grimm und Hans Much** (Hans Sachs Verlag, München) beigesteuert hat. Den philosophischen Teil des Heftes, den Herr Dr. Grimm bestritten hat, würden wir als eine außerordentlich klare Darlegung eigner Weltanschauung gern begrüßen, wenn diese Weltanschauung nicht Anspruch darauf machte, gerade der Buddhismus Buddhas sein zu wollen.

Die Lebenskraft und ihre Beherrschung nach der Lehre des Buddha nennt sich ein weiteres Heft (Verlag Lampert, Augsburg) das sicherlich auch viele Leser erstmalig überhaupt zum Buddha führen wird. Buddhas Name soll so oft und so viel wie möglich ernsthaft genannt werden und selbst auf so paradoxen Wegen, wie sie Grimm in der Lebenskraft be-

schreitet, mag einer zum Buddha herangeführt werden. Das ist gut und zu begrüßen. Wer ernsthaft in die Lehre eindringt, wird schon erfahren, daß der Buddha mit dem Lebenswillen lebenshungriger Willensmenschen nichts zu tun hat. Ich möchte aber auf eins aufmerksam machen. S. 52 zitiert Herr Grimm eine bekannte Stelle aus dem Mahaparinibbanasutta nach der Übersetzung von Neumann: wie wenn ich diese Krankheit durch Kraft von mir abwende und auf den Lebenswillen gestützt verbliebe? Dann auch noch einmal: Lebenswillen. Neumann aber übersetzt in beiden Fällen Lebensgedanken! Die Abänderung wäre zu begründen. Dutoit übersetzt, etwas näher an Grimm kommend: Lebensenergie.

Völlig wertlos im buddhistischen Sinne ist ein Drama **Siddharta-Buddha** von Frieda Rittmann-Ursch (Basel, Max Bauer). Als Dichtung aber ist's nicht übel und so mag der gute Wille, den Buddha dramatisch zu verherrlichen, für das fehlende Verständnis der Lehre angenommen werden.

Im Verlag von Max Altmann, Leipzig erfolgt die Auslieferung einer anderen Schweizer Dichtung: Stefan Navrats: **Der unvergleichliche Siegeskampf im Geiste Buddhas.** Eine Dichtung ist es, Übersetzungen und hauptsächlich eigene philosophische Dichtungen, wirklich im Geiste Buddhas, ein gutes Buch!

Von der zunehmenden Indisierung Europas, der immer fortschreitenden Durchdringung unsres Geisteslebens mit den so europafremden Gedanken von Karma und Metempsychose erzählt uns die stimmungsvolle Novellensammlung **Sternenliebe** von Emmy Hofmann (Freyhaus-Verlag, Dresden) fein geschliffene Edelsteine aus dem Dichtschmuck einer wirklichen Dichterin, ein Buch das erhebt nnd beglückt, wenn auch dieses Glück wie alles Glück doch der Maya, der großen Täuschung, angehört.

Dem Verständnisse östlichen Denkens hat hunmehr wieder eine hochstilisierte Zeitschrift ihre Seiten geöffnet: **An heiligen Ufern.** Blätter für Mystik, Literatur, Kunst und Völkerkunde Asiens. München, Schahinverlag. Unter den Mitarbeitern finden wir an erster Stelle G. Meyringk, dann den Mystiker Bo Yin Ra, Franz Carl Endres und andere. Das erste erschienene Heft enthält als wichtigste Arbeit: Mystische Lyrik der Perser von Georg L. Leszczynski, den Beginn eines Levanteromans ‚Das Lied von Aleppo' von Endres und andre gelehrte und künstlerische Arbeiten. Orient und Occident sind nicht mehr zu trennen. Schließlich kommt das Licht und die wahre Freiheit auch für das untergehende Abendland wieder aus dem Osten.

Der Schriftleitung sind unerbeten von den Verlegern eine Reihe occultistischer Werke zugegangen, deren Titel wir den Lesern nicht verschweigen wollen. Max Altmann sendet ein Heft: **Die occulte Kraft Jesu von Peryt Shou,** das, ich muß es leider gestehen, mir völlig unverständlich ist, aber gewiß für Kabbalisten und Rosenkreuzer einen tiefen Sinn haben mag. Aus demselben Verlage kommt Dr. Georg Lomer, **Die Welt der Wahrträume.** Es sind interessante Traumaufzeichnungen, die hier im Sinne von Wahrträumen post festum ausgedeutet werden, aber größtenteils in die Aufregungen der Kriegszeit fallen und auch durchaus im Sinne von Stekel psychoanalytisch behandelt werden können. Überzeugend hat das Buch auf mich nicht gewirkt. Aber ein offnes und ein Büchlein, das reiches Material für den Traumpsychologen bietet, ist es. C. Aq. Libra ließ uns (Verl. P.

Dz. Veen Amersfoort, Holland) ein glänzend ausgestattet astrologisch-theosophisches Werk **Kosmos und Mikrokosmus** zugehen, nebst einem ergänzenden Tabellenheft zur Horoskopberechnung. Es ist ein durchaus ernstes Buch eines auch philosophisch und religiös geschulten Forschers. Wer also zur Astrologie Lust und Zeit hat, dem kann ich es nach geschehener Einsichtnahme empfehlen. Der Buddha weist bekanntlich für den Asketen die Beschäftigung mit Wahrsagekünsten aller Art ab. Daß die Wissenschaft (Fließ!) wie allen andern Strömungen des Occultismus auch der Astrologie wieder bedenklich nahekommt, ändert daran nichts. Wer sich laufend mit solchen Fragen beschäftigt, dem kann, gleichfalls aus dem Verlag von Max Altmann das **Zentralblatt für Occultismus** ehrlich und gern als führende und vollständige Zeitung empfohlen werden. Dr. Wolfgang Bohn.

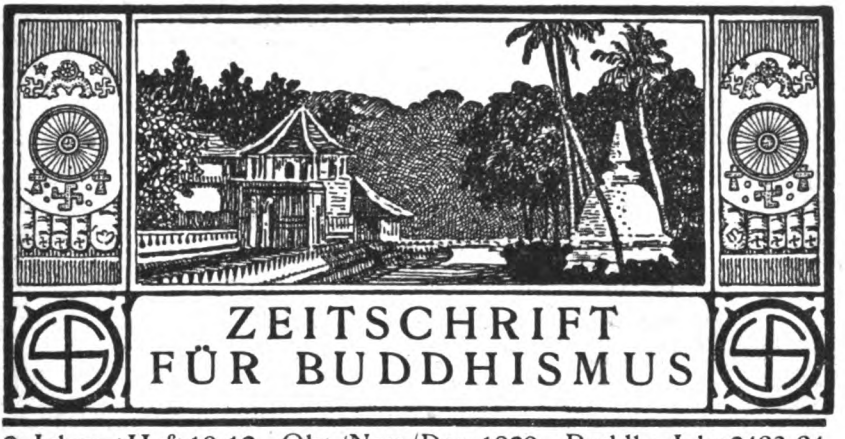
Mitteilungen des Bundes für buddhistisches Leben

Wir hatten mit gutem Recht annehmen zu dürfen geglaubt, daß bei Ausgabe des letzten Zeitschriftheftes die äußerste Grenze der ohnehin phantastischen Druckpreise erreicht sei, sahen uns aber leider in dieser Erwartung getäuscht. Unsere Druckerei gab uns Anfang Juli einen neuerlichen Aufschlag von rund 50% auf die schon im Druck befindliche neue Nummer bekannt, woraufhin wir die völlige Einstellung der Zeitschrift ernstlich erwogen. Hierauf ist auch die Verzögerung dieses Heftes zurückzuführen. Wenn wir uns trotzdem entschlossen haben, unter neuerlichen großen Opfern unser Blatt — allerdings in verkleinertem Umfang — weiter fortzusetzen, so geschieht dies im Verfolge einer heiligen Aufgabe. Die Mitgliederanzahl des B. f. b. L. und der Leserkreis dieser Zeitschrift nehmen stetig in erfreulicher Weise zu. Unsere Freunde mögen aber nicht vergessen, daß hinter uns kein kapitalkräftiger Verlag steht, und daß unsere Arbeit nur auf Opferfreudigkeit und auf das restlose Einsetzen einiger Weniger bisher aufgebaut war; und daß wir das Vielfache des Beitrages für jedes Mitglied an Selbstkosten aufzuwenden haben. So manche hochangesehene Zeitschrift mußte in den letzten Monaten wegen der Zeitungunst eingehen, dagegen blühen den Masseninstinkten Rechnung tragende Schriften üppig empor. Der Fieberwahnsinn der Überteuerung hat nach menschlicher Berechnung nunmehr die steilste Kurve erreicht, von der es nur noch ein Abwärts geben kann. Nachdem wir einen Lieblingsplan nach dem anderen aus Mangel der Finanzierung aufgeben oder modifizieren mußten, hoffen wir den laufenden Jahrgang zu Ende führen zu können. Wünschen unsere Freunde die Fortsetzung unserer Arbeit im dritten Jahrgang dieser Zeitschrift zu sehen, so müßte allerdings die heute nur bei einzelnen vorhandene Opferfreudigkeit eine allgemeinere werden.

Die zukünftigen Ortsgruppen Breslau und Hamburg sollen nun im Herbst aufgestellt werden. In Breslau findet im Laufe des September die erste Zusammenkunft und ein Vortragsabend statt. Interessenten wollen sich an unseren dortigen Geschäftsleiter, Herrn Max Zweig, Breslau, Berliner Platz 15[1] wenden. Näheres wird noch durch die Presse bekanntgegeben werden. Unser Repräsentant in Hamburg ist Herr Walther Mankiewicz Hamburg 21, Overbeckstraße 5.

Die Mitglieder unserer Gesellschaft und Abonnenten der Zeitschrift, welche bisher ihre Beiträge noch nicht geleistet haben, wollen solche nun bitte auf unser Postscheckkonto München 20034 einzahlen.

Hauptschriftleiter Dr. Wolfg. Bohn, Dölau b. Halle. Schriftleiter Ludw. Ankenbrand, Stuttgart, Herausgeber: „Bund für buddhistisches Leben", Verlag der Zeitschrift für Buddhismus. Oskar Schloß, München-Neubiberg. Druck von Knorr & Hirth in München.



2. Jahrg. / Heft 10/12 Okt./Nov./Dez. 1920 Buddha-Jahr 2463/64

Schwingende Wellen

Wellen und Strahlen
wallen und schwingen,
schallen und dringen.
Wellen und Strahlen
umfließen, ergießen sich
sehnend nach heiligem Gleichklang.
Wallen in heiligem Einklang
für einen seligen Augenblick.

Wann werde ich ordnen
ihr atmendes Schwingen
zu währendem waltendem Wohlklang?

Es schwingen die Wellen
in strahlendem Klang
endlos in leiser Bewegtheit.
Wann wirst du Bewegtheit zur Stille?
Wann wirst du Stille zur Heiligkeit?
Wann wirst du walten, du heilige reine Gestilltheit?

Hans Much.

Du?

Ich kann dich nie mit Namen nennen,
wie du in meiner Seele lebst,
Wenn deine Flammen in mir brennen
und du mit mir zur Ferne strebst.
Ich fühle Kraft das All durchklingen.
Ein Fittich überschwebt die Zeit.
Ich fühle Strahlen, die verschwingen
in flutende Unendlichkeit.

So hast in allen du geschwungen,
die aus dem Bann der schwülen Nacht
um lichte Fernen kühn gerungen,
in allen, die zum Schluß gedacht.
Wenn dich auch niemals Namen nennen:
Du bist mein Ich; ich bin dein Du.
Die Schwere sinkt. Und wir verbrennen
der heimatlichen Freiheit zu!

Hans Much.

Sein und Werden.

Eine Untersuchung über die Bedeutung des Paticcasamuppada
von Dr. Wolfgang Bohn.

Der Asket Gotamo hat in heißem Seelenringen Hülle um Hülle abgeworfen, die ihm die Wahrheit und Erlösung umschleiert hatten. Das Werk ist getan, vollendet die Heiligkeit, die vergängliche Welt des Bewußtseins restlos aufgelöst. Und nun wirft der Erhabene einen tiefen Blick der Erkenntnis auf die Welt zurück und umfaßt mit einer Gedankenreihe, was sich ihm als der Lauf und Sinn ihres Werdens und Vergehens darstellt.

Hier hebt der alte Text eines der schönsten Bücher aus dem Korb der Disziplin (Vinayapitakam) an, das Buch Mahavaggo, das in zusammenhängender fließender Erzählung von den ersten Reden und Taten des Herrn nach der Erleuchtung berichtet:

„Zu dieser Zeit verweilte der erhabene Buddha zu Uruvela am Ufer des Flusses Neranjara, am Fuße des Bodhibaumes, zum ersten Male ganz erleuchtet. Da saß der Erhabene sieben Tage lang mit gekreuzten Beinen, der Wonne der Loslösung vom Irdischen sich erfreuend. Und der Erhabene überdachte während der ersten Nachtwache in seinem Geiste den Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen nach vorwärts und nach rückwärts:

Aus dem Nichtwissen entstehen die Sankharas, aus den Sankharas das Bewußtsein, aus dem Bewußtsein Geist und Körper, aus Geist und Körper die sechs Sinnesorgane, aus den sechs Sinnesorganen die sinnliche Wahrnehmung, aus der sinnlichen Wahrnehmung das Gefühl, aus dem Gefühl die Lust, aus der Lust die Anhänglichkeit an das Dasein, aus der Anhänglichkeit an das Dasein die Existenz, aus der Existenz die Geburt, aus der Geburt Alter, Tod, Kummer, Trauer, Unheil, Mißstimmung und Verzweiflung. So verhält es sich mit dem Ursprung dieser ganzen Masse von Leid.“ (Übers.: Dutoit.)

Die hervorragende Stellung der „Entstehung durch Abhängigkeit“, der Kausalitätsreihe in der Lehre wird durch nichts äußerlich mehr hervorgehoben als durch ihre Aufzählung am Anfang des Mahavaggo, als der ersten vermittelnden Erkenntnis aus dem Geiste des Vollendeten und Erleuchteten. Nur dem Anfänger im Buddhismus kann sie zunächst als gleichgültig und belanglos vorkommen, je weiter aber ein Eindringen in den Geist und die Praxis der Buddhareligion stattfindet, umso wichtiger erscheint eine restlose Durchdringung und Durchleuchtung der Lehre vom Kausalnexus. Es ist also kein Zufall, keine müßige indische Spekulationswut, daß der Korb der Philosophie (Abidhammapitakam) ebenso wie der Korb der Lehrreden sich oft und ausführlich mit dem Paticcasamuppado beschäftigen. (Vergl.: Nyanatilokas Arbeiten in Buddh. Welt V, 12 S. 393 und im Buddhist II, 3 S. 289.) Natürlich beschäftigen sich auch alle gelehrten Werke und alle hervorragenden Buddhologen sehr ausführlich mit dem Paticcasamuppado.

Nun liegt die Schwierigkeit des Verständnisses dieser Lehre hauptsächlich in der Bestimmung des begrifflichen Inhalts der einzelnen Termini, vor allem dessen, was die Texte mit sankhara, nama-rupam, bhavo bezeichnen. Denn es ist klar, daß die Übersetzung Dutoits

(bhavo = Existenz, Namarupa = Geist und Körper) anderen Sinn ergeben muß als die Übersetzung von Winternitz (Sankhara = Betätigung, bhavo = Dasein, nama-rupam = Name und Form) oder von Neumann (Unterscheidung, Name und Form = Subjekt und Objekt, Sein = Werden) oder Nyanatiloka (Willenstätigkeiten, Körperlichkeit-Geistigkeit, Tatenprozeß), Beckh (Bildekräfte, Substrat der Persönlichkeit, Eingehen zum physischen Dasein in der Empfängnis). Selbst der Terminus avidya sagt etwas anderes, wenn wir ihn mit Beckh als Irrtum, mit Nyanatiloka als Verblendung oder nach dem gewöhnlichen Gebrauche als Nichtwissen wiedergeben.

Eine besondere Schwierigkeit im Verständnis wird bedingt durch die Stellung des bhavo in der Mitte der Reihe, der Geburt am Ende. Darnach gehen die Causae 1—9 (Irrtum, Bildekräfte, Bewußtsein, subjektiv-objektive Welt, Sinnesorgane, Sinneseindruck, Gefühl, Begehren, Anhaften) dem Dasein, der körperlichen Empfängnis voraus, aus der sich dann erst die Geburt mit allen Konsequenzen des individuellen Seins entwickeln würde. Nyanatiloka hat auf Grundlage des Abidhammo eine Tabelle aufgestellt, in welcher 1 und 2 avijja und sankhara dem einer Existenz vorangegangenen Dasein angehören, 11 und 12 (Geburt, Altern und Sterben) als Resultat des Spieles 3—7—9 dem zukünftigen Dasein vorzumerken sind.

Das ganze Drama der Kausalität würde sich also folgendermaßen abspielen: Aus den Irrungen eines früheren Daseins haben sich schöpferische Bildekräfte erhalten und angehäuft, die in einer neuen Menschwerdung zur Geburt mit all ihren Konsequenzen, vor allem also Tod, unter Umständen auch Alter, Krankheit usw. führen. Die Bildung und Entwicklung führt durch die Sankharas (= Karma) zunächst mittels der leiblichen Stoffe von Vater und Mutter zur Entstehung des Embryo mit dessen erster und eigentlichster Eigenschaft des Bewußtseins organischer Individualität. (Vinnanam.) Wo aber Bewußtsein ist, da ist die subjektiv-objektive Welt, das heißt die Erfassung des Bewußtseinsinhaltes als Objekt, gegeben. Name und Form, Körperlichkeit und Geistigkeit auf der einen, Bewußtsein, eigentlich Bewußtwerden auf der anderen Seite, bedingen sich gegenseitig dermaßen, daß sie ohne einander nicht bestehen können. Ohne Bewußtsein, ohne Subjekt gibt es kein Objekt. Die Dinge

bestehen nicht als solche, sondern als Vorgänge unseres Bewußtseins. Schon hier tritt uns der Gedanke der Relativität stark entgegen. Es gibt, buddhistisch verstanden, überhaupt keine Dinge, sondern nur Objekte, von einem Subjekt abhängig, wie es kein Sein gibt, sondern nur ein Werden, demgemäß auch kein Nichtsein. Der Buddha vergleicht Vinnanam und Nama-rupam mit zwei Bündeln Riedgras, die sich gegenseitig stützen. Mit dem Bewußtsein, das man vielleicht auch als Vitalität, Lebenskraft definieren könnte, in Verbindung mit der Körperlichkeit-Geistigkeit, ist im Embryo die Entwicklung der Sinnesorgane gegeben. Damit ist denn das neugewordene Wesen zur Geburt in diese Welt hinein ausgereift, ohne daß davon in der Kausalitätsreihe weiter Notiz genommen zu werden braucht. Das Vorhandensein der Sinnesorgane führt zur Aufnahme von Sinneseindrücken, (Phasso = Kontakt) die Lust- und Unlustbetonungen, Gefühle (vedana) bedingen. Aus dem Gefühl heraus kommt es zur Begierde (tanha = Durst), der Begehrende beginnt an den Objekten zu haften (Upadanam = Ansichnehmen, Ergreifen). Das Anhaften bedingt die dauernde Fortsetzung des Daseins (Bhavo Sein = Werden, Tatenprozeß, Werdeprozeß) die nun zunächst ja noch im Rahmen dieses einen Lebens weiterläuft, dann aber konsequent durch den Überschuß aktivierter Bildekräfte (Sankharas), da die Erkenntnis nicht vollendet wurde, sondern der Irrtum (avijja, Verblendung) weiter waltete, zur Neugeburt drängt — womit denn die Tragödie des Einzeldaseins mit den Akten 2—10 von neuem anhebt.

Oldenberg, der sich mit dem Paticcasamuppada sehr ausführlich beschäftigt, kommt zu folgender Lösung: „Daß der Durst die Quelle des Leidens ist, welches sich als Geburt, als Alter und Tod darstellt, wird durch die heiligen Wahrheiten als eine Fundamentallehre des Buddhismus erwiesen; und was hier die Formel des Kausalnexus aussagt, ist ja nichts anderes als dieses, daß der Durst durch die Mittelglieder des Ergreifens und der allerdings etwas unbestimmten Kategorie des Werdens das Leiden der Geburt, des Alterns und Sterbens hervorbringt.“ Eine Lehrrede beschreibt folgenden Entwicklungsgang: Das Kind wird geboren und von der Mutter genährt. Wie es heranwächst und seine Sinne mit der Welt

der Objekte in Berührung treten, entstehen in ihm Lust oder Unlust oder indifferente Empfindungen. So erhebt sich in ihm Freude und Ergreifen des Daseins; dieses bringt Werden hervor und dieses wiederum Geburt, Alter, Tod.

Es ist klar, daß, wenn hier ein lebendig und fertig in der Welt stehendes Wesen als der Geburt verfallend auftritt, es sich nur um die nächste Geburt handeln kann, welche jenem Wesen, da es sich in Lust und Werden verstrickt hat, verhängt ist. Offenbar muß auch die Formel des Kausalnexus in eben diesem Sinne verstanden werden. Sie verfolgt den Prozeß der Existenz über den Durst zurück und zeigt, wie schon in der Empfängnis die Elemente vorhanden sind, welche jenen verhängnisvollen Durst erzeugen müssen. Sie verfolgt anderseits vorwärts die Leiden, die aus diesem Durst erwachsen, die Leiden neuer Geburt, neuen Sterbens. So wird die Region des Geborenwerdens zweimal berührt, und das Irreführende, die tatsächlich vorhandene Unklarheit besteht darin, daß dies beidemal mit verschiedenen Ausdrücken geschieht, welche das Spiel der Kausalität in dem sich immer erneuernden Prozeß der Wiedergeburt von verschiedenen Seiten her zur Darstellung bringen.

Nüchtern und in allzustrenger Beschränkung auf das Einzelwesen, vielleicht nicht ganz unbeeinflußt von naturwissenschaftlichen Auffassungen klingt die Darstellung Grimms: Im Mutterleibe bildet sich während der Schwangerschaft — Vorgang der Geburt im Sinne des Buddha — ein körperlicher Organismus, an dem — noch im Mutterleibe selbst — in der Nacht tiefsten Nichtwissens, weil eben völliger Bewußtlosigkeit — die Sinnenprozesse, — Sankhara — anheben, die dann auch während des ganzen ferneren Lebens infolge der Fortdauer des Nichtwissens anhalten. Diese Sinnentätigkeiten bilden die notwendige Voraussetzung für die Entstehung des Bewußtseins. Bewußtsein aber bildet seinerseits wieder die notwendige Bedingung für die völlige Reifung des Organismus im Mutterleibe und dessen Fortbestehen nach der Geburt, sodaß also erst in Abhängigkeit vom Bewußtsein der körperliche Organismus mit den sechs Sinnenorganen ganz zur Reife gedeihen und weiterhin sich behaupten kann. Die Sinnenorgane stellen ihrerseits wiederum die notwendige Voraussetzung jeder Berührung und damit Empfindung

dar. Aus der Empfindung quillt dann in der Folge unaufhörlich der Durst nach der Welt der Gestalten, der Töne, der Düfte usw. hervor, der seinerseits die conditio sine qua non für das Anhaften bildet. Mit diesem aber ist die unmittelbare Ursache alles Werdens bloßgelegt: was nur immer wird, wird auf Grund eines solchen Anhaftens. Dieses Anhaften ist insbesondere auch die Ursache für das Werden eines neuen Organismus, das durch die Geburt, das heißt die Empfängnis und die sich daran anschließende erste Entwicklung im Mutterleibe eingeleitet wird. Damit ist der Kreislauf wiederum geschlossen nnd so abermals die Voraussetzung für die Entstehung von Alter und Sterben, Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung gesetzt.

In seiner sehr gelehrten und belesenen Art sucht Grimm nachzuweisen, daß die Sankharas im Grunde die Naturprozesse, Geschehnisse im weitesten Sinne bedeuten; Sinnenprozesse, ja Sinnentätigkeiten überhaupt. Diese Sinnenprozesse also sollen bereits im Mutterleibe anheben, „in der Nacht tiefsten Nichtwissens weil eben völliger Bewußtlosigkeit.“ Diese mehr als materialistische Deutung scheint mir nun allerdings völlig daneben zu greifen. Einmal bedingt völlige Bewußtlosigkeit — im gröbsten psychologischen Sinne! — unmöglich das Nichtwissen. Nicht einmal der moderne Psychologe des 20. Jahrhunderts würde wagen, Nichtwissen und Bewußtlosigkeit zu identifizieren. Die beiden Begriffe haben in diesem konkreten Falle überhaupt nichts miteinander zu tun. Einmal ist der Embryo gar nicht bewußtlos, dann aber besitzt er, angezeugt und angeerbt, ein sehr großes Wissen, Erinnerungen, Gedächtnisinhalte, die nur der Einkleidung in eine bestimmte Sprache harren. Die Sankharas einfach als Natur-Sinnenprozesse, also so ziemlich als alles in der Welt aufzufassen, entspricht sicherlich nicht buddhistischem Denken. Avijja und Sankhara sind, wie Oldenberg sagt, ihrer Natur nach für eine konkrete Darstellung schwer erreichbar.

Gerade diese beiden Grundlagen des Werdens liegen ganz im Unerklärten, im Abstrakten. Der Irrtum — diese Übersetzung Beckhs macht den Satz für den deutsch-Redenden viel verständlicher, — der sich auf die vier Wahrheiten, den Leidenscharakter

des Daseins samt seiner Entstehung und Aufhebung erstreckt, und der gesamte Rest an Begehren und Anhaften, der auf der noch nicht gesäuberten, noch nicht leeren Schüssel des Daseins zurückgeblieben ist, das kammam, die Folgen der Lebenstat, Verdienst und Schuld bilden die Grundlage, den Genius, der zur Wiederverkörperung schreitet.

Vielleicht ist das Wort Genius, das Neumann wählt, während Beckh direkt von Seelenwesen spricht, nicht sehr glücklich. Von allem, was man sonst unter Seele zu verstehen pflegt, muß man bei der Schärfe des buddhistischen Anatta-Gedankens natürlich sowieso absehen. Kammam ist eine Brücke von Individuum zu Individuum, vom gestern zu heute, die nur dann als mystisch auffällt, wenn man vergißt, daß ja auch in diesem Leben die Persönlichkeit nicht ein bestehendes sondern ein immer neuwerdendes ist, wie die Flamme der brennenden Kerze.

In der Vererbungslehre spielt heute der Begriff des Zellgedächtnisses, der ererbten Konstitutionen, Strebungen, Triebe eine große Rolle. Eben das ist es, was, nur alles stofflichen Gehaltes entkleidet, Sankhara besagen will. In der Psychologie, zumal in der psychoanalytischen Schule wird dem Inhalt des unbewußten Seelenlebens, dem Unterbewußten heute eine gewaltige Bedeutung beigelegt, als des geheimen, lautlosen Dirigenten des ganzen Lebenskonzerts. Auch hier alles Stofflichen entkleidet, finden wir die Sankhara wieder. Beckh hat dafür den vortrefflichen Ausdruck Bildekräfte geschaffen, der wirklich etwas Bestimmtes und Greifbares besagt und von der klanglosen Allgemeinheit früherer Übersetzungen erfreulich absticht.

In der Formel steht nun an Stelle des Ausdrucks Sankhara mehrfach ein anderer, nämlich kammam-cetana, Wille. Daher übersetzt Nyanatiloka mit Willenstätigkeit. Falls Verblendung (Avijja) nicht restlos im sogenannten Individuum erloschen ist, ruft sie in diesem oder späteren Leben Wirkungen hervor.

Der Wille ist es also, der, an den Taten hängend, als Keim eines neuen Daseins ausgesät wird, weiterlebt und den Daseinsprozeß weiterführt. Nur muß man jeden Hauch eines bewußten Wollens bei dieser Begriffsbildung abweisen, Wille etwa im Sinne Schopen-

hauers nur als den in einer bestimmten Richtung eingestellten Drang, als Summe unbewußter Bildekräfte, auffassen.

Wie man bei der Betrachtung eines expressionistischen Kunstwerkes oder eines alten japanischen Farbenholzschnittes sich seelisch anders einstellen muß, als vor einem Grützner schen oder Defreggerschen Bilde, so muß man sich bei der Lesung eines buddhistischen Suttam philosophisch anders einstellen als etwa bei Hartmann oder gar Nietzsche. Wenn man unseren Begriff des Seins auf buddhistische Werte anwendet, wird man den Sinn nie erfassen. Wir sind gewöhnt, mit einem glatten Entweder—Oder zu operieren, wo nach indisch-buddhistischen Begriffen noch eine dritte, ja vierte und fünfte Möglichkeit in Betracht kommt. Die Grundlage der buddhistischen Erkenntnis hält daran fest, daß alle Objekte in stetem Flusse, in steter Veränderung sich befinden. Unveränderlich, feststehend, wesenhaft wäre nur das Unbedingte. Alle Dinge aber sind Objekte, durch ein Subjekt gegeben, entstehen in Abhängigkeit und durch Abhängigkeit; nicht nur ihre Erscheinung sondern ihr ganzes Dasein ist relativ, ein Werden. Buddha sagt nicht, daß die Dinge sind, — der unphilosophische naive Realismus ist im Zeitalter des Buddha überwunden, — er sagt auch nicht „die Dinge sind nicht“ — der reine Idealismus ist zur Zeit des Buddha noch nicht ausgebildet sondern tritt erst im Mahayana auf, — er sagt auch nicht, um die Scholastik eines Suttam weiter auszuführen, daß sie weder sind noch nicht-sind, daß sie sowohl sind wie nicht-sind, er kennt nur ein Werden, nicht aus innerer Gesetzmäßigkeit, aus absolutem Zwange, sondern in Abhängigkeit. Der Anattagedanke herrscht eben hier und feiert überall sein stilles Königtum. „Zu zwei Ansichten, Kaccano, halten die meisten Menschen, zu der Ansicht vom absoluten Sein (des Ich) oder zu der Ansicht der absoluten Vernichtung (des Ich im Tode). Für einen aber, der der Wahrheit gemäß in rechter Weisheit erkennt, wie alle Dinge entstehen, gibt es nicht ein solches wie den Glauben an eine absolute Vernichtung der Dinge. Und für einen solchen, der der Wahrheit gemäß in rechter Weisheit erkennt, wie alle Dinge der Vergänglichkeit anheimfallen, gibt es nicht ein solches wie den Glauben an ein absolutes Sein der Dinge. Zu behaupten, daß Dinge

ein absolutes Sein haben: das ist ein Extrem. Zu behaupten, daß Dinge der absoluten Vernichtung anheimfallen: das ist das andere Extrem. Diese beiden Extreme vermied ja doch der Vollendete und lehrte die in der Mitte liegende Wahrheit: Auf Verblendung beruht das (selbstbejahende) Wirken."

Mit der Aufhebung des selbstbejahenden Wirkens (cetana) ist das Erscheinen des Bewußtseins ausgeschlossen.

Beckh, der das Verständnis des Buddhismus dadurch bereichert hat, daß er durch seine Erklärung aus dem Yoga die leicht im Realismus und Materialismus moderner Naturwissenschaft sich verflachende Erklärungsweise abendländischer Wissenschaftlichkeit durch den Hinweis auf den meditativen und mystischen Charakter des achtfachen Pfades abzuweisen gestattet, versucht die gesamte Kausalitätsformel zum Einzel- und Einleben in Beziehung zu bringen. Die Schwierigkeit, daß nun bhavo (Sein, Werden) in die Mitte tritt und die Geburt ziemlich ans Ende, will er dadurch lösen, daß er bhavo geradezu als Empfängnis übersetzt und die vorhergehende Entwicklung der Kausalkette auf die Bildung eines ätherischen Seelenwesens (Genius, Ätherleib) bezieht. Man wird sich freilich diesem Auslegungsversuche gegenüber sehr skeptisch zu verhalten haben.

Dagegen hat Beckh in mancher anderen Beziehung einer höheren und geistigeren Auffassung auch der Kausalitätsreihe die Bahn gebrochen. Im Sinne der Samkhya-Philosophie würde die Kausalitätsreihe der Ausdruck des Herabsteigens eines geistigen Wesens in immer dichter und dichter werdende stoffliche Hüllen sein. Im Sinne des Buddhismus aber findet eine solche Verstofflichung des Geistigen überhaupt nicht statt, weil das Ende der Reihe nicht von dem Übergang in die Materie verbaut ist, sondern durch die Entstehung des Leidens gegeben ist. Denn real, was wir darunter verstehn, ist für den Buddha nicht der ewig gleitende, fließende bedingte und bedingende Stoff, sondern das Leiden. Nicht der Gegenstand, an den wir stoßen, ist real, sondern der Schmerz, den wir empfinden. Der Stoff, die Dinge, bestehen eben nur in unserem Bewußtsein — man wird lebhaft an den Idealismus Berkeleys erinnert. Die Auffassung des Irrtums als der Grundlage der Sankha-

ras, des unterbewußten Complexes, ferner dieses als der Grundlage des Bewußtseins, sind aber nicht dem Samkhya, sondern dem Yoga entnommen. Die Entwicklung der Kausalitätsreihe bis zu Name — und Form, also bis zur Bildung der Persönlichkeit, der Wechselwirkung Subject — Objekt, spielt sich noch unter- — oder über-persönlich ab. Erst mit den Gegenseitigkeitsbeziehungen Bewußtsein, Name und Form, kommt die Bildung der Persönlichkeit, der Ich-Täuschung, zustande.

Fassen wir noch einmal den Sinn der ganzen Kausalitätsformel zusammen, so bedeutet die Formel nicht nur eine Erklärung des Entstehens einer menschlichen Persönlichkeit, sondern darüber hinausgehend eine Erläuterung der zweiten und dritten der heiligen Wahrheiten vom Leiden, je nachdem die Formel vorwärts oder rückwärts gelesen wird. Sie klärt zugleich über den relativen Charakter des ganzen Lebens, der ganzen Lebensreihung, ja der ganzen Wandelwelt auf und wird zu einer Stütze der tiefen Lehre von der Wesenlosigkeit, der Auffassung des Seins lediglich als eines Werdens, des Ichs als eines Ichprocesses. Eine Metaphysik und Transzendentalphilosophie freilich will sie so wenig bieten wie etwa eine Ontologie und Eschatologie. Die Praxis, der Apell an den guten Willen, selbst den Weg zu gehen ist es, die hinter aller Theorie steht und der nirgends durch ein Dogma vorgegriffen werden soll.

Was ist Buddhismus?

Von Professor P. Lakhsmi Narasu in Madras. Autorisierte Übersetzung von Dr. Ferdinand Hornung in Leipzig-KZ.

(Fortsetzung und Schluß)

Alle sechs orthodoxen Systeme der Hindu-Philosophie, nämlich Samkhya, Yoga, Nyaya, Vaiseshika, Mimamsa und Vedanta, behaupten die Existenz irgendeiner Form des Absoluten, irgend einer dauernden Realität[1]), auf welcher das ganze Weltgebäude steht. Samkhya und Yoga behaupten, prakriti oder prathanam sei das dauernde Wirkliche in der äußeren Welt, während die verschiedenen purushas (Seelen) die unveränderlichen, ewigen Realitäten in der Welt des Inneren seien. Indem das Samkhyasystem auf die ursächliche Verkettung der Lebenserscheinungen und die Verneinung Isvaras Gewicht legt, stimmt es soweit mit dem Dharma überein; aber indem es das Vorhandensein eines Absoluten und eine Nichtendlichkeit unabhängiger Wesen (purushas) annimmt, weicht es davon ab. Der Dharma, die Lehre des Buddha, ist frei von allen Formen des Animismus. Ferner lehrt das Samkhyasystem das Stattfinden einer Entwickelung rücksichtlich der Befreiung der Seelen (purushas) von der dauernden Realität der äußeren Welt (prakriti), während der Dharma die Welt (samsaro) für ewig hält und dem Flusse aller Dinge kein Ziel zuteilen kann. — Das Nyaya- und Vaiseshikasystem behaupten, stoffliche Atome, akas, Raum und Zeit seien die dauerhaften Wesenheiten in der äußeren Welt, während die Seelen die ewigen Realitäten der inneren Welt seien. Vom Vedanta wird feierlich erklärt, das eine, ewige Absolute in der äußeren Welt sowohl, als auch in der inneren sei das alles durchdringende Brahman, dessen Dasein nicht durch folgernde, schlüssebildende Beweisführung festgestellt werden könne, sondern einzig und allein auf das Ansehen, auf die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift hin als Tatsache zu gelten habe. — Der Buddhist verneint nun zwar die Existenz aller Absoluta, aber nicht verneint er das Vorhandensein der inwendigen oder auswendigen Welt. Ihm

[1]) sasvata.

ist die Welt ein Aggregat von Bedingungen oder Beziehungen, welche selber nicht selbstexistierend, sondern wechselseitig abhängig sind. Sinn und Bedeutung irgendwelcher Art hat die Welt nur dann, wenn sie als Ganzes vorgestellt oder aufgefaßt wird. Unter der Annahme der Welt der Erscheinungen und des empirischen Ego lehrt der Buddhismus eine wohlverbundene, unbestreitbare, auf Einheit ausgehende Weltanschauung. —

In allen Klimaten und Zeitaltern sind Methoden angewendet worden, um mit dem, was das Transzendente, das die Grenzen der Erfahrung übersteigende oder das Übernatürliche genannt wird, in Berührung zu kommen. Diese Methoden können im Groben in drei Hauptklassen eingeteilt werden. Die erste Klasse umfaßt alle jene Fälle, in denen irgend ein übernatürliches Wesen, sei es Isvara, sein Bote, oder irgend ein Engel, oder Dämon vor der begünstigten Person erscheint und unmittelbar durch sichtbare Zeichen oder deutliche Laute dasjenige offenbart, zu dessen Offenbarung er erwählt war. In der zweiten sind jene Fälle inbegriffen, in denen ein Individuum geheimnisvoll besessen und überwältigt ist von irgend einem übernatürlichen Agens, welches durch diesen Besessenen Offenbarungen macht. Der dritten Klasse Hauptzug ist der Verzückungs- oder Wahnsinnszustand, in welchem die den Dingen der Sinne entrückte Person mit der Gottheit, oder anderen geistigen Wirksamkeiten, oder mit dem Absoluten in Verbindung tritt und die Wahrheiten einer den gewöhnlichen Mitteln der Sinneswahrnehmung und des Verständnisses unzugänglichen übernatürlichen, transzendenten Welt erkennt. Die ersten zwei Methoden erscheinen dem Kulturmenschen der Länder moderner Zivilisation zu roh, als daß er sie annehmen könnte. Die dritte Methode jedoch, die der verzückten anschaulichen Erkenntnis, findet immer noch bei manchen Gnade und verdient als eine solche ernstere Betrachtung. — In der verzückten, anschaulichen Erkenntnis besteht eine Abgesondertheit des Geistes vom Körper, um eine unmittelbare Vereinigung mit Isvara einzugehen, oder zur Überwältigung der Beschränkungen der Individualität zwecks Einswerdung mit dem Brahman oder dem Absoluten. Die in der Regel angewendete Methode ist folgende: Mittels langausgedehnter und

hochgespannter Konzentration, oft unter der Beihilfe, daß der Blick starr auf einen besonderen Gegenstand gerichtet wird, wird bewirkt, daß sich das Denken längs einer einzigen bestimmten Linie bewegt, und so der Geist unter eine Bedingung versetzt ist, wo ein Zusammenbruch und eine Auflösung des normalen Bewußtseins stattfindet, Sinne und Vernunft außer Tätigkeit gesetzt sind und jene Gruppe der Körpergefühle, welche die Bedürfnisse des täglichen Lebens versenkt halten, aufsteigen um den Brennpunkt des Bewußtseins einzunehmen und es hervorstechend ergötzlich oder schmerzlich zu machen. Auf der ersten Stufe der Verzückung scheint um diese Körpergefühle ein Saum von Gehör- oder Gesichtselementen, die auf verschiedene Weise verbunden sind, zu wirbeln. Diese können auf der zweiten Stufe nachlassen und ihre Stelle kann dann von einer lebhaften Empfindung von irgend einer „Anwesenheit" eingenommen werden; oder sie können dermaßen von einer oder mehreren überaus starken Gehörs- oder Gesichtshalluzinationen, verbunden mit Abwechslungen von Furcht und Aufgeblasenheit, beherrscht werden, daß die ganze Gruppe durch sie bestimmt werden kann. Die Beschaffenheit des Organismus ist in diesem Falle nicht wesentlich von dem verschieden, was er in Krankheitszuständen ist, wie sie durch Gifte, Unwohlsein, natürliche Furcht oder heftige Gemütsanspannung verursacht werden. In all diesen Fällen ist die betreffende Person nicht bei Verstande, und die äußeren und sichtbaren Kennzeichen sind die gleichen. Wenn für Krankheitszustände eine natürliche Erklärung hinreichend ist, so muß sie es für Verzückung, Starrsucht oder yogischen samadhi ganz ebenso sein.

Man hat den Anspruch erhoben, Verzückung und andere sogenannte mystische Bewußtseinszustände besäßen „das Recht, für diejenigen Personen, denen sie zuteil werden, unbedingt maßgebend zu sein", und daß sie als solche nicht allein, „das Gewicht des vernünftigen Bewußtseins umwerfen", welches einzig auf der Einsicht mit Hilfe der Sinne beruht, sondern auch dartun, daß das letztere nur eine Bewußtseinsgattung ist, welche die Möglichkeit noch anderer Wahrheitsreihen erschließt. — Niemand wird die unbedingte Autorität von Visionen, Stimmen, Verzückungsgefühlen

und Willenshaltungen in Abrede stellen. Noch braucht dem Mystiker widersprochen zu werden, wenn er von Gehobenheitsgefühl, Freiheit, Erleuchtung, Vereinigung oder von dem vermehrten sittlichen Mute und von Kraft redet, die aus den sogenannten höheren mystischen Zuständen entsprängen. Auf der bloß subjektiven Seite sind diese Erfahrungen des Mystikers unverwundbar und absolut und in dieser Beschaffenheit keinerlei Kritik unterworfen. Vom Gesichtspunkte ursächlicher Beziehungen betrachtet wird dagegen die Sache anders. Schreibt der Verzückte seine Erfahrungen dem Herabsteigen einer Gottheit in ihn, oder dem Vorhandensein einer Welt geisterhafter Wesen zu, dann tritt er in dasjenige, was nur auf dem Felde vernunftgemäßen Herausarbeitens wahrgenommen wird, hinüber, Er befindet sich dann nicht länger im Bereiche des sogenannten mystischen Bewußtseins, sondern er hat rechtswidrig das Gebiet des vernunftgemäßen Bewußtseins betreten und wird in Folge dessen der Kritik des letzteren haftbar. Außer durch Untersuchen des objektiven Inhalts seiner Kenntnis kann kein Mystiker erklären, wie er bei seiner subjektiven Gewißheit angelangt ist. Unmittelbare Wahrnehmung hat für Erkenntnis keinen Wert, wofern nicht ihre Bedingungen und ihr Zusammenhang so vollständig wie möglich bekannt sind. Erkenntnis wächst durch ununterbrochenes Streben, durch Analyse des in der Wahrnehmung unmittelbar Gegebenen und durch seine Verknüpfung mit dem übrigen Wissen zu neuen Ergebnissen zu gelangen. Ferner, der subjektive Charakter der Erfahrungen aller Mystiker macht sie unausweichlich untauglich. Niemand, nicht einmal der Beteiligte selber, kann sich sicher fühlen, daß der transzendente oder übernatürliche Bestandteil darin nicht eine bloß subjektive Täuschung ist; noch kann der Mystiker vor anderen einen unbedingten und nicht wankenden Glauben an die anschauliche Erkenntnis seines verzückten Gefühles erlangen. Im besten Falle kann er nur für sich selbst sprechen. Einer Form der Erfahrung, welche in gleicher Weise jede Ansicht vom Übernatürlichen aufstellen kann, muß von Natur ein Argwohn anhaften. Dieser im Mangel an Verbindung und Übereinstimmung begründete Charakter des beanspruchten Wissens widerlegt die Ansprüche des Verzückten auf unmittelbare Einsicht von selbst.

Überdies findet bei allen Arten der Verzückung eine völlige Herausnahme der Person als ein bewußtes, und in weitem Umfange, als ein tätiges Wesen aus ihrem äußeren Beziehungsleben statt. Das Bewußtsein des Verzückten ist verschluckt sozusagen in eine rein innerliche Tätigkeitsanspannung, welche mit nichts in der normalen Erfahrung vergleichbar ist und daher unfähig ist, in die Erinnerung zurückgerufen zu werden, wenn der Betreffende in sein Beziehungsleben zurückkehrt. Kein Wunder, daß er das, was sich so sehr weit außerhalb des Bezirkes der normalen Erfahrung zeigt, für jenseits des Bereiches des Gedankens und der Rede liegend hält. Und kein Wunder auch, daß ihm seine Verzückung als Vorgeschmack jener schließlichen Seligkeit erscheint, welche in der Aufsaugung des Selbst in das Absolute besteht! Allein, was kann das logische Ergebnis hiervon sein? Offen herausgesagt, das sogenannte Bewußtsein oder Überbewußtsein, welches zum höchsten Ziel aller Mystiker gehört, kann nichts weiter sein, wie völlige Bewußtlosigkeit. —

Der Glaube an Geister, seien sie nun Götter oder Dämonen, ließ den Menschen, um ihre Gunst zu gewinnen oder ihren Zorn abzuwenden, Riten und Zeremonien erfinden. Die vedische Religion war rein ritualistisch. Wer Soma [1]) im Überflusse strömen läßt und wessen Hände stets mit Butter gefüllt sind, der ist der fromme Mann par excellence, und wer den Göttern gegenüber karg ist der ist der Verworfene. In postvedischen Zeiten wurde der Ritualismus strenger, und die Religion wurde fast zur Magie herabgewürdigt. Die Riten selber wurden in den Rang von Göttern versetzt. Man hielt dafür, daß rituelle Bräuche für des Menschen Wohlbefinden wesentlich seien; das Hersagen heiliger Texte gelangte zum Ansehen einer Erlösungsbedingung, und man glaubte, daß eine einzige Anrufung des Namens einer Gottheit ein ganzes Leben voll Verbrechen und Schlechtigkeit aufhebe oder ausgleiche. — Die Lehren des Buddha beruhen nicht auf irgend einem Glauben an Götter, daher ist im Sanddharma für ein Ritual kein Platz. Riten und äußerliche Observanzen sind bloß falsche Stützen, die

[1]) Der (berauschende) Opfertrank. —

keine Befreiung vom Leiden bringen können, selbst wenn der rechte Geist darin vorhanden ist. Leute, die es mit der Befolgung von Riten und Zeremonien genau nehmen, sind nicht frei von den Irrtümern, Gier, Haß und Unwissenheit. Könnte das Baden im Ganges[1]) ein Verdienst erteilen, dann sollten in der Tat die Fischer[2]) diejenigen sein, die das meiste Verdienst besäßen, garnicht zu reden von den Fischen und anderen Tieren, welche Tag und Nacht im Wasser schwimmen. Bei einer Gelegenheit erzählte ein Brahmine dem Buddha, baden im Flusse Bahuka wüsche einem Sünder seine Sünden ab und verschaffe religiöses Verdienst. Der Buddha erwiderte hierauf: „Bahuka, Adhika, Gaya, Sundarika, selbst Sarayu oder Prayaga wie auch Bahumati können den Toren nicht von seiner Sünde reinigen, bade er sich auch noch so oft. Was kann der Fluß Sundarika, was Prayaga ausrichten? Was Bahuka? Kein Fluß kann den Übeltäter, den Bösewicht, den Verbrecher reinigen. Für den Reinen ist immer der heilige Monat Phaggu. Für den Reinen ist stets ein immerwährendes Fasten. Für einen Menschen, welcher Gutes tut, ist ein Gelübde ewig. Habe dein Bad hier, gerade hier, o Brahmine. Sei gütig zu allen Wesen. Wenn du nicht unwahr redest; wenn du Lebendes nicht tötest; wenn du nicht nimmst, was dir nicht gegeben wurde; furchtlos in Selbstverleugnung, was würdest du gewinnen, wenn du zur Gaya gingest? Jedes Wasser ist Gaya für dich.“ Ebenso sagte der Buddha: „Wenn jemand tausend Opfer in jedem Monate vollbringt und fortfährt ohne Aufhören zu opfern, so ist dies nicht der Aufführung jenes Mannes gleichzusetzen, der auch nur für einen Augenblick seinen Geist mit ungeteilter Aufmerksamkeit auf den Dharma heftet. Das Glück,

[1]) Das Baden in Flüssen, zumal im Ganges, gilt seit den ältesten Zeiten in Indien als verdienstlich, als etwas, wodurch die Sünden „abgewaschen“ werden.

[2]) Für Buddhisten liegt hierin noch ein besonderer Widersinn, insofern nämlich, weil Fischer, ebenso wie Jäger, Schlächter, Soldaten, da alle diese ja Lebewesen töten, gegen die erste, die Hauptregel einer sittlichen Lebensführung handeln, also das Gegenteil einer Verdienstlichkeit besitzen. Sie befinden sich hiermit im Gegensatz zum sammaajivo, der Rechten Lebensführung des Edlen Achtfachen Pfades, auf dem abwärts, d. h. ins Verderben führenden Pfade. —

welches daraus hervorgeht, daß man Geistern opfert, um Verdienst zu erlangen, oder Belohnung nach diesem Leben zu erhoffen, ist nicht ein Viertel von dem Verdienst jenes Mannes, welcher stets auf gute Lebensführung bedacht ist." In einem seiner Felsenedikte sagt Asoka[1]): „Die Leute verrichten mannigfaltige Zeremonien bei Gelegenheit von Krankheit, bei Hochzeiten von Söhnen, bei den Hochzeiten von Töchtern, bei der Geburt von Kindern und dem Abschied bei Reisen. Bei diesen und ähnlichen Gelegenheiten verrichten die Leute Zeremonien. Aber zu solchen Zeiten verrichten die Frauen viele mannigfaltige, abgedroschene und unwürdige Zeremonien. Sicherlich sollen Zeremonien verrichtet werden, jene Art jedoch trägt wenig Frucht. Diese Art gleichwohl, das Zeremoniell des Dhammo, trägt reiche Frucht. In dieses sind eingeschlossen anständige Behandlung von Knechten und Dienstleuten, Hochschätzung der Lehrer, Güte zu allen lebenden Geschöpfen und Hochherzigkeit gegenüber den geistig Strebenden und Brahmanen. Diese Dinge und andere der gleichen Gattung werden das Zeremoniell des Dhammo genannt." — Amuletten, Zahlen, Wallfahrten oder Reliquien übernatürliche Eigenschaften zuzuschreiben ist dem Geiste des Buddhismus durchaus entgegengesetzt. —

In jeder Form des Buddhismus geht der Weg zur Erlangung des Höchsten Gutes stets durch die Betrachtung der Vier Erhabenen Wahrheiten und die Verfolgung des Edlen Achtfachen Pfades. Aber, wie J-tsing, der chinesische Pilger, bemerkt, „ist der Sinn der Wahrheiten ein so tiefer, daß er jenseits der Fassungskraft des gewöhnlichen Verstandes liegt, während die Abwaschung des heiligen Bildnisses allen möglich ist. Obgleich der große Lehrer in das Nirvana eingegangen ist, so ist doch sein Bildnis noch da, und wir sollten es mit Eifer verehren, wie ihn in seiner wirklichen Anwesenheit. Diejenigen, welche ihm beharrlich Weihrauch und Blumen darbringen, sind befähigt, ihre Gedanken zu läutern, und die, welche sein Bildnis häufig baden, sind in den Stand gesetzt, ihre Sünden, die sie in Finsternis einhüllen, zu überwinden." Das Bildnis des Buddha vereinigt in seiner Erscheinung Weisheit, Wohlwollen und

[1]) Er regierte von 269 bis 232 v. Chr.

Sieg — die Weisheit eines Philosophen, das Wohlwollen eines Erlösers und den Triumph eines Helden. In dem heiligen Bilde sind alle Vollkommenheiten gesammelt — vollkommene Kraft, vollkommene Güte, unendliches Erbarmen, unendliche Kühnheit, unendliche Weisheit. Aber in die Verehrung, die den Bildnissen oder den Reliquien Gautama Sakyamunis erwiesen sind, ist nichts von Gnade, von Vorsehung, von Vergeltung, die von einem Gotte bewirkt werden, oder von Hilfe, die ein Heiland leistet, eingeschlossen. Aller Anbetungskultus ist schon den elementarsten Grundsätzen des Buddhismus fremd, um nicht zu sagen widerstreitend. Der Verfasser des Bodhicharyavatara sagt: „Durch die Ausführung guter Taten geschieht es, daß wir dem Buddha die vollkommenste Anbetung gewähren.“ In einem anderen Verse erklärt derselbe Autor die Verehrung des Tathagata als das Ledigwerden von den Sorgen der Welt und das Spenden von Glück an alle Wesen. In der gleichen Richtung äußert sich der Verfasser des Jatakamala: „Verehrung besteht in Erfüllen der Absicht der verehrten Person; nicht in Spenden von Wohlgerüchen, Kränzen und so etwas.“— Als der Kaiser Wu von Liang den Patriarchen Bodhidharma fragte, wie viel Verdienst er durch Bauen vieler Klöster, Abschreiben zahlreicher heiliger Traktate und durch die vielen Bekehrungen angehäuft habe, antwortete der fromme Mann kurz: „Kein Verdienst was auch immer.“ Die Herzensreinheit ist es, was das Wesen des religiösen Lebens bildet. Nicht selten verwechseln Leute das buddhistische Tisaranam, oder das Zufluchtnehmen im Buddha, dem Dhammo und dem Sangho, mit dem, was gemeinhin Gebet genannt wird. Der Buddhist bittet den Buddha um nichts, den Dhammo um nichts, den Sangho um nichts. Lo-tsu, der buddhistische Reformer, sagt: „Der Ton fließenden Wassers, das Rauschen der Blätter, wenn der Wind hindurch spielt, das Dahinziehen der Wolken am Himmel und das mannigfaltige Leben und Treiben der Geschöpfe des Buschwaldes bilden einen großen Gesang; sie sind eben so viele Lobgesänge auf die großen Wahrheiten, die durch das Leben des großen Lehrers verkörpert sind.“ —

Der Glaube an eine Fortdauer der Seele führte die Menschen dazu, den Leib zu verachten und zum Zwecke der Erlösung zur

Selbstabtötung seine Zuflucht zu nehmen. Die Bücher der Hindus sind voll von legendenhaften Berichten von den wunderbaren Kräften, welche durch Selbstabtötung und strenge Buße erlangt wurden. Zur Entstehungszeit des Buddhismus mochte es scheinen, als hätte der Glaube an die Wirksamkeit der Selbstabtötung seinen Gipfel erreicht. Auch Gautama Siddhartha fiel in die Schlinge des Asketentreibens. Aber durch herbe Erfahrung fand er heraus, daß Selbstabtötung nicht der Weg ist, auf dem man Weisheit erlangt. Gerade so, wie Siddhartha es in seinem Palaste als Tatsache erkannte, daß es nicht zur Erlösung führt, wenn man sich weltlichen Freuden überläßt, so fand er durch sein Asketenleben im Walde von Uruvela, daß Fasten und Bußübungen die Menschen bei ihrem Suchen nach Befreiung vom Leiden nicht fördern, sondern daß ein gesunder Geist in einem gesunden Körper die unerläßliche Vorbedingung für die Erlangung des Friedens ist. Nur der allein, welcher die Nutzlosigkeit aller Kasteiungen, seien sie, welche sie wollen, erkannt hat, wird die erhabenste Lauterkeit gewinnen. — „Weder Enthaltsamkeit von Fisch oder Fleisch, noch Nacktgehen, noch das Scheren des Kopfes, noch das Tragen des Haares in Flechten, noch das Sichkleiden in ein rauhes Gewand, noch das Sichbedecken mit Schmutz, noch dem Agni Opfer bringen wird einen Menschen reinigen, dessen Geist voll Verblendung ist. Weder das Lesen der Veden, noch den Göttern opfern, noch häufiges Fasten, noch das Liegen auf dem Erdboden, noch das Abhalten harter und strenger Vigilien, noch das Hersagen von Gebeten wird einen Menschen reinigen, der im Irrtum befangen ist. Weder das Erteilen von Geschenken an Priester, noch Selbstabtötung, noch das Verrichten von Bußübungen, noch die Beobachtung von Riten kann den Menschen läutern, welcher seine Leidenschaft nicht überwunden hat. Nicht das Essen von Fleisch ist es, was Unreinheit ausmacht, sondern Zorn, Trunkenheit, Halsstarrigkeit, Frömmelei, Täuschung, Neid, Selbstlob, Herabsetzung anderer, Hochmut und böse Absichten — das macht unrein.“ Bei einer Gelegenheit fragten einmal einige Jünger den Buddha, ob in der Strenge jener Häretiker, welche ihre Bettlager auf Dornen machten und die fünffältigen Bußformen ertrügen, irgend ein Wert liege. Der Buddha antwortete: „Darin liegt

kein Wert, noch irgend ein besonderes Verdienst. Wenn es geprüft und erprobt wird, so ist es wie ein Pfad über einen Haufen Mist." Kein Wunder, daß die Buddhisten bei ihren Rivalen in dem Rufe standen, „Lehrer der Behaglichkeit" (satavadin) zu sein, bei denen der „Weg der Bequemlichkeit" in Gunst stehe. Indem der Dhammo beides, Sinnlichkeit und Asketismus verschmäht, dringt er auf eine heilsame Vereinfachung in der Lebensweise und auf ein eifriges Bestreben zur Erreichung intellektueller und ethischer Zwecke. „Für einen schwächlichen und trägen Menschen gibt es in dieser Religion kein hohes Amt, keine Heiligenwürde: nur diejenigen, welche eine eifrige Anstrengung machen, erreichen dies." „Wer sich nicht aufrafft, wenn es Zeit ist aufzustehen; wer, obwohl jung und stark, voll Trägheit ist; wessen Wollen und Denken schwächlich sind: niemals wird dieser faule und träge Mensch den Weg zur Erleuchtung finden."

„Zwei Extreme gibt es," sprach der Buddha in seiner ersten Predigt zu Benares, „welche der, welcher nach der Erleuchtung strebt, vermeiden muß. Welche zwei? Ein dem Vergnügen gewidmetes Leben, denn es ist entnervend, gemein, niedrig und unwürdig — und ein Leben, der Kasteiung dargebracht, denn es ist leidvoll, eitel und nutzlos. Im Vermeiden dieser beiden Extreme ist der Tathagata zum Mittleren Pfade gelangt, welcher zur Einsicht, zur Weisheit, zur Erkenntnis, zum Frieden, zum Nirvana führt. Und welches ist dieser Mittlere Pfad? Es ist dies der Edle Achtfache Pfad. Gerade und breit, fürwahr, ist der Edle Pfad, der zum Heile führt, aber keiner kann ihn zurücklegen, es sei denn, er ist voll ausgerüstet mit den acht Hauptsachen. Die Fackel der Rechten Ansicht muß seinen Weg erhellen, Rechtes Verlangen muß sein Führer sein, Rechte Rede muß seinen Wohnort am Wege bilden, Rechtes Tun muß seinen aufrechten Gang darstellen, Rechter Lebensberuf muß seine Erquickung auf dem Wege sein, Rechte Anstrengung muß seine Schritte bilden, Rechtes Nachdenken seinen Atem und Rechte Ruhe sein Bett. — Die rechte Ansicht, der richtige Gesichtspunkt, was Aufklärung betrifft, kann nichts weiter sein wie die allgemein anerkannte Tatsache des Daseins von Kummer und Leiden, von

denen die Menschheit zu erlösen eine jede Religion anbietet. Alles von diesem Standpunkte aus angesehen, kann das Verlangen des Buddhisten nichts anderes sein, wie die Beseitigung von Kummer und Leiden. Es ist unrecht, zu sagen, der Buddhismus habe die Auslöschung allen Verlangens zu seinem Ziele. Verlangen, Wunsch als solcher, ist nicht nur nicht unmoralisch, sondern zur Erreichung höherer Ziele und Zwecke unerläßlich. Verlangen war es, was Gautama Siddhartha antrieb, dem weltlichen Leben zu entsagen, und es vor ein noch stärkeres Verlangen, was den Buddha sein Leben dem Dienste seiner Mitmenschen weihen ließ. Als der Buddha die Pflichten der buddhistischen Laienanhänger erklärte, riet er nicht zur Abtötung jeder beliebigen Form natürlichen Verlangens, sondern er warnte Sigalo nur vor moralisch fehlerhaften und leichtfertigen Wünschen. Leben seiner selbst wegen ist nicht wert, es zu leben. Würde schon das bloße Dasein dem Menschen genügen, so würde er nach nichts verlangen. Leben, nur der Quantität nach, ohne Qualität, ist durch sich selbst verurteilt. Ein lebenswertes Leben ist eins, welches vom Streben nach etwas Hohem und Edlem erfüllt ist. Was ist denn nun dieses Streben? Es ist das Streben nach Vollkommenheit, nach wahrer, echter Menschlichkeit.

Gibt es denn aber so eine Vollkommenheit? Und ist es denn möglich, sie zu erlangen? Hier geschieht es, daß der Buddhismus großes Gewicht auf die Pflege des Glaubens legt. Natürlich ist mit Glaube nicht der Glaube an etwas, was vernunftwidrig und albern ist, gemeint, oder der Glaube an Glaubensbekenntnisse oder Dogmen, oder der Entschluß, mit unbewiesenen und unverbürgten Angaben zufrieden zu sein, sondern die Überzeugung, daß die Wahrheit gefunden werden kann. Während die Vernunft den Menschen befähigt, das Wissen so anzuordnen und in ein System zu bringen, daß er die Wahrheit aufbaut, gibt ihm der Glaube den Entschluß, seinen Überzeugungen treu zu sein. Glaube wird Aberglaube, wenn er sich von der Vernunft trennt, und schlimmer ist es noch, wenn er ihr in offenbarem Widerspruch trotzt, aber Vernunft ohne Glaube würde einen Menschen zu einem Triebwerk machen ohne Begeisterung für seine Ideale. Vernunft sucht un-

eigennützig die rechte Ordnung dort zu verwirklichen, wo sie nicht vorhanden ist, aber der Glaube gibt Charakter und Willensfestigkeit zur Überwindung der Geistesträgheit und der Zweifelsucht. Während die Vernunft sich der von ihr schon aufgefundenen Wahrheiten freut, verleiht der Glaube das Vertrauen und hilft ihr vorwärts zu weiteren Eroberungen; hilft ihr, nach der Erreichung des noch nicht Erreichten streben, und für die Verwirklichung des noch nicht Verwirklichten emsig zu arbeiten. Nur der Glaube wird die Menschen antreiben, im Forschen nach einem neuen Ideale vorwärts zu gehen. „Durch Glauben kommt einer über den Strom," sagte der Buddha. Um zu erkennen, zu welchem Ziele hin der Edle Pfad führt, muß man in ihn eintreten. Zweifellos kann man für dieses Eintreten nachdrücklich Gründe geltend machen. Aber man muß sich selbst dem Pfade anvertrauen und ihm weit folgen, um die Aufklärung zu gewinnen, die nur der Pfad allein zu liefern vermag.

Was den Menschen von anderen Geschöpfen unterscheidet, das ist sein Besitz an gewissen Verstandes- und sittlichen Kräften. Einzig und allein nur durch die harmonische Entwickelung dieser Kräfte vermag jeder von uns sein Menschentum wahrhaft zu verwirklichen und sich seinen Mitmenschen nützlich zu machen. Echte Sittlichkeit verlangt von uns nicht bloß, daß wir uns selbst dem Wohle anderer weihen, sondern auch die volle Entwickelung unserer eigenen Kräfte zugunsten dieses Weihens. Deshalb den Mahnungen der Vernunft zufolge, kann der wahre Zweck des Menschen nichts anderes sein, als die Vervollkommnung seiner Kräfte und Fähigkeiten. Wenn nach dieser Vervollkommnung zu streben selbstisch sein sollte, dann wäre es eine solche Selbstsucht, wie sie eben nicht zu entbehren ist. Eine gesunde, gute, fruchtreiche Selbstliebe ist übrigens die notwendige Grundlage für jede Tugend und deshalb auch für eine wahre, gesunde, gute und fruchtreiche Nächstenliebe. Das chinesische Dharmapada sagt: „Ihn selbst, dies ist die trefflichste Betrachtung, laßt ihn seine eigene Kraft entwickeln und Weisheit erlangen. Selber fortschreitend mag er dann andere belehren. In seinen Bestrebungen unermüdlich, wird er dann Weisheit gewinnen. Der aufgeklärte

Mann wird zuerst sich selbst beherrschen, zu rechter Zeit wird er dann imstande sein, andere zu leiten. Seine eigene Aufführung regelnd, muß er notwendig zum höchsten Rang aufsteigen. Aber wenn jemand sich selbst nicht nützen kann, wie kann ein solcher anderen Menschen Nutzen bringen?" Ferner, ein richtiger Egoismus hat die Unterdrückung der Leidenschaften nötig. Leidenschaften und ihre Wirkungen sind dem Menschen schädlich in höchstem Grade und sind daher seinem Egoismus entgegengesetzt. Es ist ein höchst beachtenswertes biologisches Paradoxon, daß der Mensch, wenn er infolge eines falschen Egoismus seinen Leidenschaften frönt, in Wirklichkeit seinem eigenen Vorteil entgegenarbeitet. Es liegt denn auch in der Tat nichts Selbstisches darin, wenn man seinen inneren und seinen gesellschaftlichen Wert erhöht ohne hierbei die Rechte, die Ansprüche und den Wert anderer zu ignorieren oder zu verneinen. Ein jeder muß tatsächlich ein Endzweck in sich selbst sein; indem er dies jedoch ausführt, kann er gar nicht anders, als daß er dem Wohle anderer förderlich ist.

Streben und Entschlüsse werden aber wenig nützen, werden sie nicht von Anwendungen begleitet, welche den beabsichtigten Zweck sicherzustellen vermögen. Die Trägheit des Karma, die Widerstandskraft, in welcher unsere früheren Taten aufgespeichert sind, kann bloß durch Streben nicht überwunden werden. Das innere Leben des einzelnen wird nur dann ein verstärktes werden, wenn es mit Nachdruck in die äußere Welt hinein als Tätigkeit wirkt. Um Zorn, Neid, Stolz und Vergnügungssucht zu vernichten, um alle verwirrenden Leidenschaften zu unterjochen und um Freiheit von Zerstreuung zu erlangen, dazu gehört nicht nur Festigkeit des Vorsatzes, sondern auch heldenhafte Anstrengung. Sittlicher Rat mag nützlich sein, sittliche Überzeugungen mögen jemandes Wollen lenken, aber die Stärke und Beharrlichkeit, womit das Wollen wirkt, hängt mehr von Gewohnheit ab. Gewohnheit ist eine Anpassung. Gewohnheit ist Erinnerung. Obgleich zweite Natur genannt, ist Gewohnheit tatsächlich Natur selbst. Theorie und Lehre, die Einprägung von Gesetzen und Vorschlägen können niemals von sich selbst zu einer Gewohnheit führen. Durch Tun geschieht es,

daß wir uns eine Gewohnheit aneignen. Gewohnheit regelt nicht nur unsere geistige Haltung und Aufführung, sondern sie erzeugt auch eine Stetigkeit in unseren Handlungen. Deswegen ist es unbedingt notwendig, durch Festlegen der gewünschten Richtung des Handelns sich selbst zu erziehen. Folglich muß rechtes Streben in rechter Rede, rechter Tat und rechter Lebensführung seine gegenständliche Offenbarung finden. —

Sich der Unwahrheit, des Lügens enthalten, sich des Verleumdens enthalten, sich von barscher Redeweise und von wertlosem Geschwätz enthalten, das wird rechte Rede genannt. Der nach dem edleren Leben trachtende Mensch muß sich sowohl unnützer, als auch boshafter Worte enthalten. Er darf nicht bei der großen Menge herumschwatzen. Über Speisen, Getränke, Kleider, Wohlgerüche, Ruhelager, Equipagen, Frauen, Krieger, Halbgötter, Wahrsagen, Verborgene Schätze, Gespenstergeschichten darf er gar nicht sprechen, noch über leere Berichte betreffs Dinge, die sind, und Dinge, die nicht sind. Im Tevijja-Suttam sagt der Buddha: „Indem er törichtes Geschwätz verbannt, hält er sich fern von leerem Gespräch. Zur rechten Zeit spricht er; er spricht das, was ist; er verkündet Tatsache; er spricht gute Lehre aus; er redet zur richtigen Zeit dasjenige, was zum Vorteil gereicht, was wohl begründet, wohl erklärt und voll Weisheit ist. Indem er übles Nachreden von sich tut, enthält er sich der Verleumdung. Was er hier hört, sagt er nicht anderswo wieder, um gegen die Leute hier einen Streit zu erregen; was er anderswo hört, sagt er nicht hier wieder, um gegen die dortigen Leute einen Streit zu erregen; so lebt er als ein Vereiniger derjenigen, welche getrennt sind, als Aufmunterer derer, die Freunde sind, ein Friedensstifter, ein Friedensfreund, von Eifer für Frieden erfüllt, ein Verkündiger von Worten, die dem Frieden dienen.“ — Die Worte eines, der nach dem edleren Leben strebt, müssen gütig, aufrichtig, wahr, unzweideutig sein; ermutigend für andere und hilfreich zu deren Veredelung; frei von Eitelkeit und Bitterkeit. Was immer er spricht, er muß gütig und aus einem lauteren Denken sprechen. —

Rechte Tat besteht im Vermeiden von allem, was das edlere Leben vereitelt, und im Tun von allem, was gut und edel ist.

Kurz, sie besteht in der Anwendung der Sittenlehre und Nächstenliebe. Die Anwendung der Sittenlehre ist die Befolgung aller Sittenregeln. Der Buddha lehrte zehn Sittenregeln, die sich auf die zehn Übertretungen beziehen, durch welche die Handlungen der Menschen böse werden und durch deren Vermeidung ihre Aufführung gut wird. Diese zehn Übertretungen nun sind die drei Sünden des Körpers, die vier Sünden der Rede und die drei Sünden des Verstandes. Die drei Sünden des Körpers sind Töten, Stehlen, Ehebrechen. Die vier Sünden der Rede sind Lügen, Erzürnen, Schmähung und leeres Geschwätz. Die drei Sünden des Verstandes sind Habsucht, Haß und Irrtum. — Der Buddha sagt: „Wenn ein Mensch, mit solchen Fehlern behaftet, nicht in sich einkehrt, sondern gestattet, daß sein Herz beschwichtigt bleibt, auf diesen werden Sünden stürzen, wie Wasser zum Meere. Ist so das Laster mächtiger geworden, dann ist es schwieriger als zuvor, es aufzugeben. Wenn dagegen ein schlechter Mensch, der seine Fehler merkt, sie aufgibt und tugendhaft handelt, dann werden sich seine Sünden Tag für Tag vermindern und ausgerottet werden, bis er die volle Erleuchtung erlangt.“ — Nur der allein übt wirklich Sittlichkeit, welcher von bösen Taten absteht, selbst wenn sich die besten Gelegenheiten bieten, schlecht zu handeln. Im Buddhismus ist das sittliche Leben von grundlegender Bedeutung. Von allen Paramitas[1]), jenen Vortrefflichkeiten, welche die Mittel bilden um zur Bodhi, zur Erleuchtung, zu kommen, ist die Moralität die Grundlage. Im Bodhicharyavatara heißt es: „Die Tugenden der Wohltätigkeit, Moralität, Geduld, Tatkraft, Einsicht und Versenkung[2]) sind in aufsteigender Reihe von Wichtigkeit, so daß man die unteren den höheren gegenüber vernachlässigen kann; aber um der Moralität willen kann man sogar auf die höheren verzichten, weil Moralität die Grundlage

[1]) Es werden zehn P. unterschieden: Wohltätigkeit, Moralität, Aufgeben, Einsicht, Tatkraft, Geduld, Wahrhaftigkeit, Standhaftigkeit, Nächstenliebe, Gleichmut. —

[2]) Versenkung, dhyana im Originaltexte, gehört nicht zu den Paramitas; ebensowenig ist dhyana zur Erlangung der Erleuchtung dienlich. Es ist keineswegs das gleiche wie sammasamadhi, die letzte Stufe des Edlen Achtfachen Pfades.

aller guten Taten bildet.“ In seinem Suhrillekha sagt Nagarjuna: „Moralität ist der tragende Boden alles Ausgezeichneten, wie es die Erde für das Bewegliche und Unbewegliche ist.“ Zum Könige Prasenajit sprach der Buddha: „Gelehrsamkeit braucht nicht viel zu sein, Aufführung kommt zu allererst.“

Die Befolgung der Sittenlehre soll das Ergebnis eines freiwilligen, bewußten Strebens nach einem vor Augen befindlichen Endzwecke sein und sollte nicht aus Handlungen bestehen, zu denen der Instinkt angetrieben hat. Sie muß stets eine Haltung von Aufmerksamkeit in sich schließen, worin das Bewußtsein konzentriert ist. Daher soll sich derjenige, welcher nach Bodhi strebt, nicht in einen Zustand bringen, in welchem diese Achtsamkeit abwesend ist. Deshalb macht denn auch der Buddhismus die völlige Enthaltsamkeit von allem Berauschenden zur Pflicht, das heißt also, von allem, was einen Menschen zu vernünftiger Überlegung unfähig macht und am vernunftgemäßen Tun hindert. Der Buddha sagt: „In Folge von Trunkenheit begeht der Unwissende Sünden und veranlaßt andere zum Trinken. Das sollt ihr vermeiden; denn es ist die Ursache von Schuld, Wahnsinn und Unwissenheit, obgleich es dem Unwissenden gefallen mag.“ „Trunkenheit ist die Ursache des Verlustes von Gut und Ehre, die Ursache von Zank und Streit, von Krankheiten, Unanständigkeit der Kleidung, Mißachtung der Ehrbarkeit und Unfähigkeit zum Lernen.“ Das chinesische Brahmajala Sutta verbietet den Verkauf von Spirituosen durch einen Buddhisten, oder sogar schon, daß man deren Verkauf erleichtert, weil so etwas einen anderen zu einer sündigen Tat veranlassen möchte.

Während Sittlichkeit in gewisser Hinsicht passiv ist, ist Nächstenliebe stets aktiv. Nächstenliebe schließt mehr in sich, als bloß das Sichenthalten von gewissen Übertretungen oder die bloße Befolgung gewisser Vorschriften. Sie schließt nicht nur eine gewisse Summe von Selbstaufopferung in sich, das Hingeben von etwas, was der Geber für sich selbst nötig hat, sondern auch das Gefühl der Freude, welches entsteht, wenn man Hilfsbedürftigen hilft, das Gefühl der Einheit mit seinesgleichen und die Bereitwilligkeit, für andere zu leben. Das Ziel der Nächstenliebe ist die sittliche Veredelung der Armen durch Sozialisierung der Reichen. Die Sozialisierung der

Hilfsquellen des Menschen soll nicht allein seine physischen Bedürfnisse wirksamer befriedigen, sondern auch den Gemütszustand entwickeln, der seinen Stolz und seine Freude im Wirken für die Wohlfahrt aller findet. Der Weg der Nächstenliebe ist der Weg zum Glücke und zur Emporhebung für alle, und wer nach Bohdi strebt, erkennt die Notwendigkeit der Beschaffung jenes Unerläßlichen, welches andere befähigen würde, ebenfalls nach der Vollkommenheit zu streben, die zu erlangen er sich bemüht. Seine Hochherzigkeit und sein Edelmut bilden nur das Mittel, womit er die grenzenlose Liebe verwirklicht, mit der er selber liebt. Zweifellos denkt er an das Fördern und Begünstigen anderer, doch ist sein Geist gänzlich auf die Erlangung der Erleuchtung gerichtet. Selbst wenn gar keiner da wäre, der Nutzen davon hätte, müsste die Gesinnung liebreich sein. Die Gemütshaltung ist es, was den Maßstab der Verdienstlichkeit einer wohltätigen Handlung bildet. — Doch was auch die Tugend der Edelmütigkeit sein mag, sie darf nie unvernünftig oder übertrieben sein, sie sollte nicht zur Selbstvernichtung führen. Im Bodhicharyavatara heißt es: „Diesen Körper, welcher zur Vollbringung von Taten der Rechtschaffenheit befähigt ist, sollte man nicht kleinlicher Dinge wegen leiden lassen, auch nicht zum Nutzen anderer. Wie könnte er sonst zur Verwirklichung der Hoffnungen aller Wesen dienen? Nicht sollte das Leben in einer unlauteren Mitleidsstimmung aufgegeben werden. Allerdings, wenn der Körper anderen hinfort nicht mehr nützlich zu sein vermag, dann ist es wohl so weit, in einer Stimmung reiner Uneigennützigkeit das Leben aufzugeben, da dann keine Herabwürdigung hiermit verknüpft ist.“ — Wessen Ziel eine andere Welt ist, der sieht dieses Leben als etwas vergleichsweise Wertloses oder Unsittliches an. Daher gibt es denn für so einen beim Vernichten oder Vermindern leiblichen Daseins überhaupt keinerlei Schranke. Bei einem Buddhisten dagegen ist dies anders. Für ihn ist die Geburt als ein menschliches Wesen die höchste, edelste von allen Geburten, da er nur in ihr allein in dem Kampfe gegen Nichtwissen, Gelüst und Haß Erfolg haben kann. Darum sollte denn auch die Nächstenliebe eines Menschen für seine geistige Laufbahn kein Hindernis bilden, es sei denn zum Vorteil eines, der besser befähigt ist, den Wesen

Nutzen zu bringen, als er selber. Sein Fleisch dahingeben ist gut, aber sicherlich besser ist es, geistige Nahrung auszuteilen; denn keine Gabe ist gleich der Gabe des Saddharma, der nimmerwährende Glückseligkeit einbringt.

Der logische Begleiter Rechter Tat ist Rechtes Leben, rechtschaffener Lebensberuf, richtige Lebensführung. Niemand, der nach einer höheren, edleren Form des Lebens strebt, kann ohne Beschäftigung sein. Ein jeder hat gewisse Dienste auf sich zu nehmen, die seine Anlagen üben und ihn für seine Mitmenschen nützlich machen. Doch darf das Geschäft, welches man betreibt, keinerlei lebendem Wesen Schaden oder Gefahr bringen. Alle solche schlechten Künste, wie Träume deuten, Gutes oder Böses aus Vorbedeutungen aus den Sternen vorhersagen, Prophezeiungen nachhängen, in Edelsteinen Zauberkraft entdecken, sich übernatürlicher Kräfte rühmen, sich anmaßen, Wunder und Wunderwerke verrichten zu können, die Verwendung von Zaubersprüchen und Anbetteleien, Opfergaben für Gottheiten, Hexerei, Sophisterei, was alles Lüge und Trug in sich schließt, sind eines, der einer edleren Lebensführung nachtrachtet, unwürdig. In ähnlicher Weise findet er seinen Weg zu sämtlichen Gewerben durch Mißbräuche versperrt. Unter den Namen Anzeigen und Konkurrenz sind Lügen und Betrug die bewährten Waffen von Gewerbe und Handel. Alle die einträglichen Berufe sind gleichmäßig ungeeignet, denn jeder hat seine eigenen Unredlichkeiten. Der Advokat verkauft seine Kenntnisse an den Meistbietenden ohne Bezug auf Recht und Billigkeit des Falles. Der Arzt schmeichelt reichen Kranken für ein Honorar oder feilscht mit den Armen um Pfennige. Ein empfindliches und wirklich einsichtiges Gewissen gilt in jedem Berufe oder Gewerbe als etwas, was zum Erfolg unfähig macht. Jedes Gewerbe verlangt von dem, der es betreibt, ein gewisses Zudrücken der Augen, eine gewisse Flinkheit und Willfährigkeit, ein Annehmen von Gewohnheiten, eine Beschlagnahmung der Gefühle des Edelmutes und des Wohlwollens, eine Übereinkunft zwischen persönlicher Meinung und erhabener Lauterkeit. Nein, die schlechte Sitte erstreckt sich sogar über die ganze Einrichtung des Besitzes, bis daß die Gesetze, die sie festsetzen und sie schützen, nicht das Ergebnis von Liebe und

Vernunft, sondern der Selbstsucht zu sein scheinen. Ferner, der sittliche Wert eines Berufes hängt von dem ab, was er zur Befriedigung der Bedürfnisse der Menschheit zu leisten vermag, und davon, was er auch für den in ihm Arbeitenden auf Grund seines sittlichen Einflusses bewirken kann. Wo und wann auch immer wir einen Lebenshalt zu erwerben haben, da tut man es; die vielen durch Betrug und Rechtsverdreherei, die große Menge durch sklavische Arbeit. Aber um Güte, Stärke und Hoheit des Charakters zu entwickeln, kann man nur ein Leben der Redlichkeit und Einfacheit führen.

Die Erlangung von Bodhi bedeutet weit mehr als einfachleben und edeldenken. Sie begreift in sich die vollkommene Gesundheit des Lebenswandels und das völlige Freisein von Gelüsten, die Verwirklichung der höheren Fähigkeiten durch das Aufopfern der niederen. Daher umfaßt sie das ungewöhnliche Opfer, welches in einem Leben der Entsagung enthalten ist. Nicht, daß das Gelöbnis der Armut oder Ehelosigkeit zur Erlangung von Bodhi, der Erleuchtung, durchaus notwendig wäre: Laien, die in ihrem Heim leben und die Freuden genießen, welche die Sinne darbieten, können in ihrem Inneren den für die Erleuchtung charakteristischen Frieden verwirklichen. Der Brahmine Vanhagotta preist die Lehren des Buddha wegen ihrer allgemeinen Anwendung auf alle seine Anhänger ohne Unterschied der Lebensumstände. Es ist nicht das Sichtrennen von den Fesseln des gewöhnlichen Lebens, was die Entsagung ausmacht, sondern die Entwurzelung der Selbstsucht. Es ist nicht das Scheren des Kopfes, noch das Verziehen des Kinns, noch das Anlegen des gelben Gewandes, noch das Aufsichnehmen von Gelübden, noch das Erbitten der Nahrungsmittel, ja nicht einmal die genaue Befolgung der Regeln des Vinaya[1]), was das Bhikkhutum ausmacht, sondern das Ausjäten des Herzens von Leidenschaft und Übermut, von Wollust und Gier ist es. Der ehrwürdige Sariputta[2]) sprach zu seinen Mitbrüdern in der Jüngerschaft: „Der Bhikkhu, in welchem die bösen und verderblichen

[1]) Der vinayo ist die Ordensdisziplin des Bhikkhus, der buddhistischen „Mönche." —

[2]) Einer der Hauptjünger des Buddha. Er stand im Rufe großer Weisheit.

Einflüsse der Begierde nicht mehr gefunden werden, selbst wenn er nur ein Wanderer in Laienkleidung wäre, der in der Umgebung der Dörfer wohnt — ihn werden seine Mitjünger ehren und achten, ihm Ehrfurcht und Ehrerbietung erweisen." „Nichtsdestoweniger, in Anbetracht der den Gelübden in der Tat innewohnenden Tugenden, schätzen sie die nach der Erleuchtung Trachtenden hoch. Das Erfüllen der Gelübde schließt eine Art der Lebensführung ohne Böses in sich, seine Frucht ist eine selige Ruhe; es vermeidet Tadel; es tut anderen keinen Schaden; es ist frei von Gefahr; es bringt anderen keine Unruhe; sicher ist, daß es Zunahme an Güte mit sich bringt; es vergeht nicht; es zügelt die Befriedigung der Begierden und ist die Zähmung aller Leidenschaften; es ist gut zur Selbstaufsicht; es läßt sich auf sich selbst verlassen; es befreitvon jedem Daseinsdurste; es führt zur Ausrottung des Gelüstes, der Bosheit und Schlaffheit; es reißt den Stolz nieder, schneidet böse Gedanken ab, beseitigt Zweifel, überwältigt Trägheit, wendet Unzufriedenheit ab." Auch kann niemand der den Gelübden innewohnenden Vorteile würdig werden, es sei denn, er ist voll des Glaubens an die Verwirklichung seines Ideals, sich schämend Unrecht zu tun, mutvoll, frei von Heuchelei, Herr seiner selbst, nicht gierig, verlangend nach Lernen, erfreut schwierige Aufgaben zu übernehmen, nicht leicht gekränkt und wohlwollenden Herzens.

Da das Ziel des Edlen Achtfachen Pfades nichts Geringeres ist, als die Zerstörung aller Leiden und die Beseitigung alles Beunruhigenden, so kann eine Veränderung bloß im Äußerlichen des Lebens und der Aufführung nicht viel Wohltätiges hervorbringen, wenn sie nicht mit einer vollständigen, gründlichen Reinigung des Geistes verbunden ist. Diese subjektive Reinigung muß bewirkt werden durch rechte Anstrengung, rechtes Denken und rechte Gemütsruhe. Der Zweck rechter Anstrengung ist, einen hochentwickelten Willen als solchen zu pflegen, nämlich die Befähigung zum Beaufsichtigen, zum scharfen Beobachten. Da nichts von selbst ins Dasein kommt, so ist auch das Wollen nicht durch sich selbst bestimmt. In der Tat, der Wille könnte insoweit frei genannt werden, wie er durch sich selbst bestimmt ist. Nur wenn jemand durch Ursachen, die gänzlich außerhalb seiner selbst liegen, in

Schranken gehalten wird, kann man sagen, sein Wille sei nicht frei. Aber so lange jemandes Entschlüsse und Handlungen einzig und allein von dem bestimmt sind, was er weiß, denkt und fühlt, das heißt also von etwas, was einen Teil seines eigenen Wesens bildet, solange ist auch sein Wille tatsächlich frei. Doch nicht frei ist sein Wille in dem Sinne, daß er unabhängig vom Kausalitätsgesetze wäre. Ein jeder Willensakt ist ursächlich bestimmt. Selbst diejenigen, welche die Willensfreiheit annehmen, glauben nicht, daß anderer Leute Handlungen keine Ursache hätten. Denn täten sie das, so würden sie nie versuchen, anderer Leute Tun zu beeinflussen, da solche Beeinflussung notwendigerweise in sich schließt, daß gewisse Ursachen gewisse Wirkungen hervorbringen. Jedermann handelt unter der Annahme, daß es möglich sei, mit irgend einem Grade von Wahrscheinlichkeit vorauszusagen, wie die Menschen unter besonderen Umständen handeln würden. Dieses Verwerfen würde jeden Verkehr zwischen Mensch und Mensch unmöglich machen. Wäre unser Wille frei, unabhängig vom Gesetze der Ursächlichkeit, so würde es nicht möglich sein, des Menschen Charakter durch Erziehung zu verändern. Aber die Erfahrung lehrt, daß jemands Charaker nach gewissen Entwürfen des Bestrebens veränderbar ist. Gerade weil eines Menschen Wille Antrieben gehorcht und von Ursachen abhängig ist, kann er durch Ändern der Umschließung seiner Wirksamkeiten und durch bedachtes Einstellen seiner Antriebe veranlaßt werden, sich selbst umzugestalten. Der Buddha sagte: „Drei Ansichten Andersgläubiger gibt es, welche, wenn von den Kundigen befolgt, darauf berechnet sind, diese bei moralischer Unverantwortlichkeit ankommen zu lassen trotz der Vollkommenheit, die sie schon erreicht haben mögen. Einige behaupten, daß alles, was auch immer ein Mensch an Freude oder Schmerz oder an nichts von beiden in diesem Leben besitzt, das sei ganz oder gar Vorausbestimmung, andere sagen, Gottes Wille sei schuld daran; andere wieder führen es auf blinden Zufall zurück. — Nun, finde ich Leute, die solche Ansichten haben oder verkünden, so frage ich sie, ob sie wirklich daran glauben. Antworten sie mit ja, so sage ich zu ihnen: „„Nun also, dann müßt ihr anerkennen, daß Menschen durch Vorausbe-

stimmung, oder nach dem Willen Gottes, oder aus Zufall Mörder, Diebe, Ehebrecher, Lügner, Lästerer, Verläumder, leichtredig, argwöhnisch, übelwollend, ketzerisch werden. Folglich sind alle Versuche zur moralischen Vervollkommnung oder jede Unterscheidung zwischen Recht und .Unrecht nutzlos; und so wird denn auch, wenn solches der Fall ist, die sittliche Wiedergeburt des Gefallenen unmöglich.""

Rechte Anstrengung besteht im Ausüben dessen, was man im Pali die sammappa dhana nennt, das heißt also, sie besteht im heldenhaften Bemeistern der Leidenschaften, um auf diese Art schlechte Eigenschaften am Entstehen zu hindern; im Unterdrücken sündiger Gedanken, um auf diese Art entstandene schlechte Eigenschaften wegzutun; im Hervorbringen von Güte, die vorher nicht vorhanden war; und im Vermehren schon vorhandener Güte durch fest darauf gerichtete Aufmerksamkeit und durch ihre Anwendung. Der Buddha empfiehlt dem von irgend einer häufig erscheinenden Vorstellung unerwünschten Charakters besessenen Neuling der Reihe nach fünf Methoden zu ihrer Austreibung zu probieren: 1. Merke auf irgend eine gute Vorstellung; 2. Sieh der Gefahr der Folgen ins Gesicht, wenn man die schlechte Vorstellung sich zur Tat entwickeln ließe; 3. werde der schlechten Vorstellung gegenüber unaufmerksam; 4. zergliedere das, was ihr voraufgegangen ist, und lähme so den unmittelbar folgenden Antrieb; 5. zwinge den Geist mit Hilfe körperlicher Gespanntheit. — Diese geistigen Übungen sollten nicht mit irgendwelchen, Kasteiung oder Selbstabtötung in sich schließenden Asketenpraktiken vermengt oder verwechselt werden. Die Verfahrungsweise des bloßen Asketismus wurde vom Buddha ausdrücklich, klar und wohlbedacht verworfen. Im Indriyabhavana-Sutta fragt der Buddha den Schüler eines Brahminenasketen, wie sein Meister die Ausbildung der Sinnesfähigkeiten lehre. Die Antwort ist, daß er mit dem Auge keinen Gegenstand sähe und mit dem Ohre keinen Ton höre. „Nach diesem Lehrgebäude," erwiderte der Buddha, „würden also die Blinden und Tauben diejenigen sein, die ihre Sinne am besten ausgebildet haben." Da der Jüngling nicht imstande war, hierauf zu antworten, erklärte nun der Buddha die genaue Wesensbeschaf-

fenheit der erhabensten Sinnesausbildung des Edlen Achtfachen Pfades. In dieser edlen Lehre wird der neu Eingetretene unterwiesen, jedes Sinnesbewußtsein zu unterscheiden, ob es angenehm oder schmerzlich ist, und es psychologisch als eine Art der Empfindung einzuschätzen, als etwas, was veränderlich ist, und es dann ethisch zu betrachten, als untergeordnet der Gleichmütigkeit, welche jene Geisteshaltung ist, die er sich anzueignen oder zu bewahren sucht. Auf diese Art und Weise wird die Haltung des Geistes den Sinneseindrücken gegenüber erkennend und zergliedernd rücksichtlich ihrer selbst als solchen. Und dann schreibt der Verstand durch seine ordnende Kraft vor, wie und wieviel in Wirklichkeit genußreich gefunden werden soll.

Ein in der rechten Richtung geübter Wille schließt notwendig eine Vorbereitung des Herzens durch die Anstrengungen (bhavana) rechten Begehrens in sich. Ein Wunsch, welcher erreichbar ist, ist eine Tat des begonnenen Wollens, und wenn er verstärkt ist, so macht er die Willenshandlung vollständig. Durch die asubhabhavana[1]) erzeugt man in sich einen Widerwillen allem Verdorbenen gegenüber, indem man über seine üblen Folgen nachdenkt. Das gibt die erforderliche Kraft und den Mut, die anderen bhavana in Ausübung zu bringen. In der mettabhavana[2]) stellt man sein Herz so ein, daß man die Wohlfahrt und das Wohlergehen aller Wesen, einschließlich der Glückseligkeit selbst seiner Feinde, ersehnt. Metta ist nichts Geringeres, als allumfassende Liebe. Niemand kann sie hegen und pflegen, dessen Herz nicht vollständig von aller Sinnlichkeit und jedem Übelwollen gereinigt wurde. „Sämtliche Mittel zur Erwerbung religiösen Verdienstes besitzen nicht den Wert von Sechzehnteln des Wertes von metta, der Läuterung des Herzens", heißt es im Itivuttakam. Die Macht von metta ist über die Maßen groß. Sie allein kann alle Wohltaten zuerteilen, die irgend möglich sind. Kein Lebensgut gibt es, welches nicht ein

---

[1]) Die Meditation über die Unreinheit.

[2]) Die Meditation des Wohlwollens, der „Nächsten"-liebe, die sich freilich „fern" genug hinauszudehnen hat, um mindestens sämtliche Lebewesen, nicht bloß die Menschen, zu umfassen.

von metta geworfener Schatten wäre. In der Karuna bhavana[1]) denkt man an alle Wesen, die in Not, Angst und Elend sind, indem man sich in seiner Phantasie deren Leiden und Sorgen so lebhaft vorstellt, daß man in seinem Herzen ein tiefes Mitleid und Erbarmen für sie aufsteigen macht. In der mudita bhavana[2]) wünscht man das Gedeihen anderer und freut sich über deren Wohlergehen und Freude. Selbst unter den schwierigsten Umständen, mögen einen selbst die größten Unfälle treffen, sollte man niemals mudita, die Mitfreude, aufgeben, denn sie ist die einzige, starke Quelle beständigen Trostes. Blüht mudita, so offenbart es sich als eine Begeisterung, für die Menschheit zu dulden. In der upekkha bhavana[3]) erfährt der nach der Erleuchtung Strebende, frei von Stolz und Selbstsucht, daß die Welt nicht für den Menschen gemacht ist, erhebt sich über alle Vorstellungen von Gewalt und Unterdrückung, Wohlstand und Mangel, gutem Ruf und Verachtung, Jugend und Alter, Schönheit und Häßlichkeit, Krankheit und Gesundheit, und betrachtet, kosmisch empfindend,[4]) mit unparteiischer Ruhe und Gleichmütigkeit, was immer ihm zustoßen mag. Durch Entsagungsbestrebungen von dieser Art kommt es zustande, daß der Mensch die Fähigkeit, sich in Übereinstimmung mit den Gesetzen des Guten selber zu entscheiden, erwerben kann, statt bloß das Opfer äußerer Umstände zu sein. So allein wird er imstande sein, alle seine üblen Anlagen und Verwirrungen zu vernichten; jede Vorstellung von Abgesondertheit und Verschiedenheit loszuwerden; sein Gemüt mit Gedanken allumfassenden Erbarmens, der Freundlichkeit und des Wohlwollens zu erfü len und die erhabene Freiheit zu erlangen, das Charakteristikum der Bodhi, der Erleuchtung. In dieser Atmosphäre wahrer Freiheit wird er mit unermüdlichem Eifer, ohne den mindesten Gedanken an Schlaffheit zum Wohle aller Wesen

---

[1]) Die Meditation über das Mitleid.

[2]) Die Meditation der Mitfreude.

[3]) Die Meditation der Gleichmütigkeit, des Seelenfriedens.

[4]) Mit einigen naturwissenschaftlichen Kenntnissen kann man sich dieses Empfinden leicht dadurch zu eigen machen, daß man sich übt, sich und das Menschentreiben ringsum an geologischen Zeit- und astronomischen Raummaßen zu messen.

wirken, denn wer nach Bodhi strebt, kann sein Streben nur dadurch verwirklichen, daß er nach der Glückseligkeit aller Wesen trachtet. —

Durch rechte Anstrengung wird der Wille eingeübt und beaufsichtigt. Da aber kein abgesondertes Empfinden, Wollen oder Denken, eins vom anderen unabhängig, zu bestehen vermag, so muß rechte Anstrengung mit rechtem Gedenken verbunden werden. Der Geist muß also in der rechten Richtung geleitet werden. Denn der Geist ist es, was Schrecken und Sorgen verursacht, was gutes und schlechtes Karma entwickelt. Eine Tat ist wesentlich Wirksamkeit, die moralisch bestimmt zu werden vermag. Sie besteht: 1. aus Wollen, geistiger Handlung, und 2. aus dem, was vom Wollen geboren ist, was durch Wollen getan wird, was eine Person tut, nachdem sie gewollt hat, das ist aus körperlicher oder stimmlicher Handlung.[1]) Geistige Handlungen sind Handlungen vorzugsweise; das umsomehr, als es keine Handlung gibt ohne geistige Tätigkeit. Wir sind, was wir denken; wir sind, was wir wollen. Wie der Buddha gesagt hat: „Alle Büßungen und strengen Übungen werden ohne Nutzen sein, wenn sie auch eine außerordentlich lange Zeit hindurch verrichtet werden, ist der Geist nicht auf den rechten Gegenstand gerichtet. Vom Geiste hängt die Ausübung des Saddharma ab und von der Ausübung des Saddharma hängt die Erlangung der Bodhi ab. „Der Geist ist der Ursprung von allem, was ist; der Geist ist der Gebieter; der Geist ist die Ursache. Sind da im Geiste üble Gedanken, dann sind die Worte übel, sind die Taten übel, und das Leiden, welches aus der Sünde entsteht, folgt solchem Menschen wie das Rad des Wagens dem folgt, der ihn zieht. Der Geist ist der Ursprung von allem, was ist; der Geist ist es, was befehligt; der Geist ist es, was ersinnt. Sind da im Geiste gute Gedanken, dann sind die Worte gut, sind die Taten gut, und die Glückseligkeit, welche aus solcher Aufführung entsteht, folgt solchem Menschen, wie der Schatten den Stoff begleitet. Der Geist ist es, der seine eigene Wohnung baut; der Geist, der über übele Wege nachsinnt, bewirbt

[1]) In physikalischer Ausdrucksweise: aus mechanischer oder akustischer Betätigung.

sich um sein eigenes Elend. Der Geist ist es, der seinen eigenen Kummer hervorbringt. Nicht ein Vater, nicht eine Mutter kann so viel tun; wenn nur die Gedanken auf dasjenige, was recht ist, hingelenkt werden, dann muß notwendigerweise Glückseligkeit daraus hervorgehen. Der Weise, welcher seine sechs Begierden[1]) in Schranken hält und seine Gedanken bewacht, wird in seinem Kampfe mit dem Bösen sicherlich siegen und sich von allem Elend befreien." — Nur wer rechten Denkens fähig ist, wird seiner Sünde ansehen, daß sie Sünde ist, und sie verbessern, wie es paßlich ist, und sich in Zukunft davon zurückhalten.

Im Buddhismus sind Sittlichkeit und Verstandsaufklärung voneinander nicht trennbar. Während Sittlichkeit die Grundlage der edleren Lebensführung bildet, ist Weisheit dasjenige, was sie vollendet. „Weisheit," sagt Buddhaghosa in seinem Viruddhimagga, „ist mannigfaltig und verschiedenartig, und eine Antwort, welche den Versuch machte, erschöpfend zu sein, würde sowohl ihren Zweck verfehlen, als auch zu noch größerer Verwirrung beitragen. Daher werden wir uns auf die hier gemeinte Bedeutung beschränken: Weisheit ist Kenntnis, die aus Einsicht besteht und mit verdienstlichen Gedanken verbunden ist. Mit „Kenntnis" ist gemeint ein zureichendes Verständnis des Gesetzes von Ursache und Wirkung; der wirklichen Natur des Leibes und des Geistes; von Freude und Schmerz, und der wahren Beziehungen aller Dinge im Weltall. „Einsicht" bedeutet das Vermögen, die zentralen Wirklichkeiten von allem, was dem Menschen am wertvollsten ist, zu ergreifen. Kenntnis häuft Unterweisungsartikel an; Einsicht aber ermöglicht das Erkennen unserer Naturgemeinschaft mit allem, was auswendig und jenseits unserer selbst ist, und ermöglicht daher ein reicheres, weiteres und besseres Leben zu führen. Genau so, wie es die Erkenntnis der Interessengemeinschaft der Menschen untereinander ist, auf was die Sittlichkeit gegründet ist, ebenso geschieht es aus der Erkenntnis unserer Naturgemeinschaft mit allem, was existiert, heraus, daß unsere Weisheit wächst."

[1]) Dieselben sind auf die Ergötzung der sechs Sinne gerichtet; nämlich der fünf Sinne nach der abendländischen Aufzählung, mit dem Denken welches die Inder als sechsten hinzuzählen.

Einer der wenigen Punkte, in welchen alle Philosophen der Gegenwart einig sind, ist der, daß alles, was man erfährt, einem nur als ein Inhalt seines Bewußtseins dargeboten ist. Alles, was wir kennen, besteht aus einem Flusse von Empfindungen, Vorstellungen, Aufregungen, Willensäußerungen usw., die unter einander auf verschiedene Art und Weise verbunden sind. Heraus aus diesem fließenden, verwickelten Gefüge erhebt sich nun dasjenige ins Hervorragen, was verhältnismäßig mehr fest und beständiger ist, prägt sich in das Gedächtnis ein und findet Ausdruck in der Sprache. Gewisse von diesen verhältnismäßig beständigeren Verbindungen nennt man Körper und hat ihnen besondere Namen gegeben. Unter den vielen vergleichsweise beständigen Verbindungen finden wir eine Verbindung von Erinnerungen, Wollungen, Erregungen, Vorstellungen, angegliedert einem einzelnen Körper, welcher nun das Ego oder das „Ich" heißt. Der gewöhnliche Mensch glaubt an das Vorhandensein, auf der einen Seite, von wirklichen Dingen außerhalb der Bewußtsein erzeugenden Sinneseindrücke, und, auf der anderen Seite, eines innen befindlichen „Ich", welches diese Sinneseindrücke hat. Das „Ding" und das „Ich" sind beide Gefolgertes und sind nicht ursprünglich gegeben. Insoweit, wie sie aus dem Gedächtnis entwickelt Bilder vieler verschiedener Sinneseindrücke sind, dürften sie als zusammengesetzte Vorstellungen angesprochen werden können, und als solche sind sie sicherlich wirklich. Aber als Substrate, ersteres außerhalb von Bewußtsein, letzteres als das Bewußtseinsmittel oder der Bewußtseinsträger, haben sie kein Dasein. — Das Unterscheiden zwischen Körper und Eigenschaften ist eine Sache der Bequemlichkeit für das praktische Leben, aber es entspricht keiner Wahrnehmung, keiner Beobachtung. Ein Körper ist nur ein Ganzes, eine Gruppe von Eigenschaften. Wenn die Eigenschaften unfähig erscheinen, für sich selbst existieren zu können und einer Unterlage zu ihrer Erhaltung zu bedürfen, so ist das eine Schwierigkeit, die aus dem gewöhnlichen Sprachgebrauche entspringt. Im Verlaufe seiner Entwicklung hat sich der Mensch eine rohe mechanische Darstellung der Verwandtschaft zwischen den verschiedenen Eindrücken, welche miteinander einen Körper ausmachen, verfertigt. Gewisse Empfindungen oder Eindrücke, welche mit einem

Körper fester verknüpft zu sein scheinen, sind der Träger anderer, weniger fest mit ihm verknüpfter Empfindungen geworden. Die Vorstellung, welche wir von der Beständigkeit eines Körpers und von der Fortdauer seiner Identität besitzen, ungeachtet gewisser oberflächlicher Veränderungen, erklärt unseren Glauben an eine Substanz, an eine körperliche Masse, das heißt also, an ein unveränderliches Substrat. Aber man kommt zu dem selbigen Ergebnisse auch ohne diese nutzlose Annahme. Die Identität eines Körpers besteht in der Einerleiheit, in der „Dasselbigkeit" seiner Eigenschaften, die in dem Namen, den er führt, eingeschlossen sind. Wenn die Mehrzahl seiner Eigenschaften und besonders derjenigen Eigenschaften, welche für uns die wichtigsten sind, ohne irgend eine Veränderung Bestand haben, oder wenn die Veränderung, obgleich sehr groß, in kleinen Abstufungen derselben unmerklich gemacht ist, dann wird der Rückstand, das Übriggebliebene für noch das Selbige gehalten. — Wir haben nicht nötig, ein unzerstörbares Substrat zu setzen.

Wenn alles, was wir erfahren, ausschließlich aus Vorgängen, die sich in unserem Bewußtsein ereignen, besteht, gibt es denn da keinen wesentlichen Unterschied zwischen draußen und inwendig? Als Bewußtseinsinhalt ist zwischen ihnen keine wesentliche Verschiedenheit. Im Sutta Nipato heißt es: „Für den, welcher die Wahrheit begriffen hat, gibt es weder auswendig noch inwendig." Die Unterscheidung zwischen Innerem und Äußerem, zwischen dem „Ich" und „der Außenwelt", hat ihren Ursprung in der Zweckdienlichkeit. Der praktische Unterschied zwischen innerer Erfahrung und äußerer Erfahrung wird klar erkannt werden durch Erwägung des folgenden Beispieles. Man setze den Fall, wir nehmen eine Nadel. Gewisse auf Farbe und Form sich beziehende Sinneseindrücke mit Bildern von Sinneseindrücken der Vergangenheit vereinigt machen für uns die Wirklichkeit der Nadel aus. Aber wenn der Finger von der Nadel gestochen ist und ein unangenehmer Sinneseindruck erzeugt wurde, nimmt man an, der Schmerz sei im Innern. Gleichwohl sind die Farbe und die Form der Nadel gerade so weit Bewußtseinsinhalt, wie der durch den Stich hervorgerufene Schmerz. Was ist an diesem Unterschied schuld? Die

Erfahrung von Freude und Schmerz verursacht das Entstehen eines Haftens,[1]) und dieses führt zu der Bildung der Vorstellung eines Bewußtseinszentrums, eines „Ich", auf dessen Freude alle Erfahrung hingelenkt ist. So entsteht der Unterschied zwischen dem einen Teil des Bewußtseinsinhalts als dem Genießer der Freude, und dem Rest als etwas, was sich außerhalb seiner selbst befindet und seinem Vergnügen dient. Wenn das Ego oder Ich, fortdauernd, beständig zu sein scheint, so geschieht dies, weil die Veränderungen, welche sich in den das „Ich" zusammensetzenden Elementen[2]) ereignen, vergleichsweise langsam sind. Die Tatsache, daß es ein Identitätsbewußtsein gibt, beweist allein noch nicht das Dasein eines „Selbst"[3]), welches der Zeuge oder der Besitzer der Empfindungen, Vorstellungen usw. ist. Wenn jemand sagt, er habe die Empfindung „heiß", so bedeutet das nur, daß das Erfahrungselement, genannt heiß, in einer gegebenen Gruppe anderer Elemente, wie Empfindungen, Erinnerungen, Vorstellungen usw., vorkommt. Hört er auf, irgendeine Empfindung zu haben, das heißt also, wenn er stirbt, dann sind die Gruppen (skandhas) gelöst, und die Elemente kommen nicht länger in ihrer regelmäßigen, gewohnten Gruppierung oder Verbindung vor. Was tatsächlich zu existieren aufgehört hat, das ist eine für wirtschaftliche und praktische Zwecke aufgestellte Einheit, aber keine transzendente Einheit. Das Ego, das Ich, ist keine geheimnisvolle, unveränderliche Einheit. Jeder Mensch weiß, welche Veränderungen sein Ich erleidet. Kennen wir aber die Veränderlichkeit des Ich, so wird jeder von uns bestrebt sein, die Eigenschaften desselben zu verändern und es zu verbessern.

Wenn nun die Welt aus den selbigen Elementen wie jemands Ego besteht und wenn jedes Element in der Welt ein Bestandteil dieses Ego zu werden vermag, warum sollte dann dieses Ego nicht so erweitert werden, daß es schließlich die ganze Welt umfaßt?

---

[1]) Oder Anhangens (upadanam), an vergänglichen Dingen, einschließlich der eigenen körperlichen und geistigen Persönlichkeit.

[2]) Khandha (sanskrit: skandha).

[3]) Sanskrit: atman, Pali: atta, das Selbst, das Ich.

Weil die Elemente, welche ein Einzelwesen ausmachen, fester und enger untereinander verknüpft sind, als mit denen, welche andere Einzelwesen bilden, bildet man sich ein, eine unauflösliche, von anderen unabhängige Einheit zu sein. — Diese Getrenntheit ist dem überwältigenden Vorwiegen der Sinneserfahrung, ungebührlicher Aufmerksamkeit auf persönliche natürliche Mängel, auf natürliche Empfindungen und den von ihnen kommenden zentripetalen Reflexen schuld zu geben. Jeder Mensch erscheint sich im Raume existierend, weil er alle Entfernungen und Richtungen von seinem eigenen Körper aus mißt, und auf diesen Körper wird auch das subjektive Bewußtsein bezogen, von welchem alle seine Wünsche herkommen. Selbst-Ortswahl [1]) ist der objektive Boden der Täuschung von der Besonderheit eines Individuums und daher auch all jenes gegenseitigen Wettstreites, welcher die sichtbarste Leidensquelle ist. — Aber das Leben des Einzelwesens hat für sich, aus dem Gesamtleben herausgenommen, keine Bedeutung. Kein menschliches Wesen vermag sich von anderen menschlichen Wesen vollständig zu sondern. Menschliche Wesen bilden konstituierende Einheiten der Gesellschaft, nicht nur wegen wechselseitiger Abhängigkeit ihrer verschiedenen äußerlichen Tätigkeiten, sondern wegen ihrer geistigen wechselseitigen Abhängigkeit. In der Tat ist es ausschließlich durch psychische wechselseitige Abhängigkeit gekommen, daß Menschendasein als solches möglich gewesen ist. Es ist eine Folge des wechselseitigen Abhängens ihres Geistigen, eines vom anderen, daß die Menschen zivilisierte, gesellschaftliche und gesittete Wesen sind. Einzig in der Gesellschaft und durch dieselbe macht sich das Einzelwesen zum Erben des Schatzes von Geschicklichkeit, Wissenschaft und Kenntnis, ohne welchen das Leben des Einzelnen nur ein sehr unausgebildetes, im Anfange der Entwickelung stehen gebliebenes sein würde. Die wirklich höchsten Bestrebungen des menschlichen Verstandes sind im Grunde soziale. Dasjenige, was in jedem einzelnen von uns wahrhaft menschlich

---

[1]) Die Betrachtung des Daseinsraumes der eigenen Persönlichkeit oder dieser selbst, als Angelpunkt der übrigen Welt: die egozentrische Weltanschauung unreifer Menschen.

ist, das Wahre, das Schöne, das Gute, hat etwas Allumfassendes an sich und ist nur durch Geistesgemeinschaft hervorgebracht und verwirklicht. Das Bewußtsein hinweg von der Besonderheit der Person ausbreiten bedeutet geistiges Wachstum, wo hingegen ein Sichzusammenziehen auf sie hin geistige Verschlechterung ist. Jeder Mensch führt innerhalb seiner selbst seines eigenen Weltalls Begrenzungen und vermag es groß oder klein zu machen. Ist das Maß eines Ego, eines persönlichen Inneren, genügend weiträumig, so durchbricht es gewöhnlich die Fesseln der individuellen Besonderheit, wurzelt sich in anderen ein und führt ein überpersönliches Leben fort. Das Überwinden der Beschränkungen abgesonderten persönlichen Daseins ist es, was zur höchsten Glückseligkeit des Künstlers, des Entdeckers, des Gesellschaftsreformators und aller anderen, die an der Wohlfahrt der Menge mitwirken und in der Gesamtheit leben, mitwirkt. Des Individuums Besonderheit verschwindet, sobald man durch irgend einen Beruf in Anspruch genommen wird, welcher unsere ganze Aufmerksamkeit vollkommen beschäftigt. Antriebe von hinreichender Stärke uns unserer selbst vergessen zu machen, rufen unsere Tatkraft zum äußersten heraus. Die glücklichsten Augenblicke unseres Lebens werden stets von einem bemerkenswerten Verschwinden der Individualität begleitet. All dieses beweist doch klar, daß der Zustand als Einzelwesen Beschränkung in sich begreift und mit Mißbehagen und Niedergeschlagenheit verbunden ist. Im Malunkyaputta-Sutta sagt der Buddha: „Wessen Herz fest auf die Aufhebung der Sonderpersönlichkeit eingestellt ist, der fühlt sich heiter, glücklich und zum Stolz angeregt, wie der gewaltig starke Mann, welcher unbeschädigt über den angeschwollenen Ganges von einem Ufer hinüber zum anderen geschwommen ist."

Zwar sind Wissen und Einsicht von höchstem Werte, um zu diesem Zustande geistiger Gehobenheit zu führen, seine dauernde Erhaltung jedoch wird durch das Verfahren des Dhyana[1]) bewirkt. Als bei einer bestimmten Gelegenheit Ananda, überrascht von dem schönen Ausdruck und Benehmen des Sariputta, diesen fragte, wo-

[1]) dhyana, Pali: jhanam. das Sichversenken, Sichvertiefen.

mit er an jenem Tage beschäftigt gewesen sei, antwortete dieser: „Ich bin für mich geblieben, mein Bruder, habe Dhyana ausgeübt und da ist mir niemals der Gedanke aufgestiegen: Ich bin es, welcher erreicht, oder: ich bin es, der sich erhebt.“ Das Chandradipa-Samadhi Sutta zählt die Vorteile des Sichversenkens im dhyana wie folgt auf: „Wenn ein Mann gemäß der Anweisung dhyana übt, dann werden alle seine Empfindungen ruhig und heiter, und ohne es seinerseits zu wissen, fängt er an, sich des Zustandes zu freuen. Liebreiche Freundlichkeit nimmt Besitz von seinem Gemüte, und indem dieses sich dann von Sündhaftigkeit freimacht, schaut es auf alle empfindenden Wesen wie auf Brüder und Schwestern. Verderbliche und quälende Leidenschaften von der Art wie Zorn, Verblendung, Geiz etc. ziehen sich allmählich aus dem Felde des Bewußtseins zurück. Indem es alle Sinne genau bewacht, beschützt sie das Dhyana vor dem Eindringen des Bösen. Reinen Herzens und heiterer Stimmung empfindet der, welcher Dhyana übt, kein unrechtes Verlangen in niedrigen Leidenschaften. Alle Arten von Versuchung, des Anhaftens und der Selbstsucht sind ferngehalten, indem der Geist zu Gedanken höherer, edler Art konzentriert ist. Kennt er auch sehr wohl die Nichtigkeit des leeren Scheins, so fällt er dennoch nicht dem Nichts anheim. Wie verwirrend auch die Netze von Geburt und Tod: wohl weiß er den Weg zur Erlösung von ihnen. Nachdem er die tiefsten Tiefen des Dharma ergründet, verbleibt er in der Weisheit des Buddha. Weil nicht gestört durch irgend eine Versuchung, fühlt er sich wie ein Adler, der, dem Käfig entflohen, frei empor durch die Luft dahinfliegt.“ — Somit ist es klar, daß das Dhyana eine Kunst ist, welche den Geist schließlich einem Zustande zuführt, in welchem er von einer Erleuchtung überflutet wird, welche das Weltall in neuer Ansicht, vollkommen frei von jeder Spur von Leid oder Leidenschaft enthüllt.

Das Ergebnis von dhyana ist samadhi.[1]) Samadhi ist nicht Bewußtseinverlieren, sondern ein Zustand der Ruhe und Stille, durchdrungen von einer aus allem aufsteigenden Glückseligkeit. Wie

[1]) samadhi m. Geisteskonzentration.

Asvagosha in seinem Sraddhotpada Sutra nachweist, sind die Samadhis der Nichtbuddhisten unveränderlich die Hervorbringung der selbstsüchtigen Einbildung, der Träumerei und der Selbstsuggestion. Richtiger Samadhi dagegen besteht darin, daß man die Natur seiner selbst und alles uns Umgebenden begreift und hiermit in Harmonie lebt. Samadhi ist wahre, echte Kultur, die vollkommene Übereinstimmung von Menschengeist und Natur. Ist Übel oder Böses der Name, den wir Beziehungen beilegen, wo man nicht in völliger Harmonie mit seiner Umgebung ist, so stellt Samadhi einen Zustand dar, in welchem alles Böse fort ist. Von diesem negativen Standpunkte aus wird das Ziel des Edlen Achtfachen Pfades Nirvana genannt. Nirvana bedeutet nicht die Vernichtung aller Tätigkeiten. Auf der einen Seite ist es die Auslöschung der drei Feuer: Gelüst, Haß, Nichtwissen; andererseits ist es die Vollendung aller menschlichen Vortrefflichkeiten. Wenn es Vernichtung ist, so ist es Vernichtung durch Wachstum. Gerade so wie der Same durch sein Heranwachsen zum Baume vernichtet wird, so wird Selbstsucht durch ihre Entwickelung zur Hingebung für andere vertilgt. Wenn alles Denken an das Selbst vernichtet und vollständige Freiheit von aller Sehnsucht nach persönlichen Vorteilen, die dem Wechsel der Zeit unterworfen sind, erlangt ist, dann wird der heilige Mann zur wirklichen Verkörperung der Tugenden der Großmut, der Freundlichkeit und Güte, der Sittlichkeit, der Entsagung, der Weisheit, der Geduld, der Wahrhaftigkeit, der Tapferkeit, der Entschlossenheit und des Gleichmutes. Bodhi, nur ein anderer Name ist das für Nirvana, ist durch diese sieben Eigenschaften charakterisiert: durch Eifer, Weisheit, Nachdenken, Nachforschen, Freude, Ruhe und Heiterkeit. —

Man hat oft angenommen, jemand, der Nirvana, oder Bodhi, erlangt habe, sei nicht durch die Sittengesetze gebunden. Dies ist ein Mißverständnis, welches seinen Ursprung in einer Verwechselung des buddhistischen Ideales eines arhat[1]) mit dem jivanmukta, dem Ideale der Hindus, hat. Die Hindus vergleichen gewöhnlich

[1]) Pali: araha, der Meister, der in Heiligkeit, d. h. in Güte und Weisheit, Vollkommene.

einen jivanmukta mit einem Kinde, oder einem Geistesschwachen, oder einem, der besessen ist, und halten dafür, daß der vollkommene Weise keinem Sittengesetze unterstehe. In den Büchern der Hindus wird uns gesagt, Übertretungen bezüglich der Tugend, die an Weisen und Göttern beobachtet werden, dürften nicht als Fehltritte angesehen werden, denn jene könnten keine sittlichen Beschränkungen haben. Jedoch der Buddhist ist kein Vedantin. Der buddhistische Arhat ist gar nicht fähig, gegen irgend welches Sittengesetz zu verstoßen. Wie es im Tevijja Sutta heißt, „sieht er Gefahr sogar im geringsten der Dinge, die er meiden soll.“ Wenn er auf den Höhen, zu welchen er emporgeklommen, bleiben soll, so kann er nicht imstande sein, die Stufen zu vernachlässigen, durch die er hinaufgelangt ist. Wie Nagasena es hinstellt, ist Tugend der Platz, wo man stehen und, indem man sein Leben richtig ordnet, Nirvana erreichen kann. „In Kürze, die Wohlfahrt aller Wesen jederzeit, fromme und nicht weltliche Schenkungen, der Geist charakterisiert durch wirkliche Erleuchtung, das ist das, was die Heiligkeit vergrößert. Vollkommenheit beruht auf Selbstverleugnung; sie kommt durch unaufhörliche Wachsamkeit, durch völlige Einsicht, durch Achtsamkeit und tiefstes Nachdenken.“

Wer Nirvana erreicht hat, vermag nicht ein Leben der Selbstheit zu führen, welches auf die Erlangung persönlicher Befriedigung beschränkt ist. Er lebt nicht zu seiner eigenen Erhöhung, noch um anderen als Mittelpunkt ihrer Ehrerbietung zu dienen, sondern um der begeisternde Einfluß und das tätige Mitglied eines Sangha zu sein, in welchem alle gleich streben, daß sie der Vollkommenheit teilhaftig werden; was jedem Menschen möglich ist. Während Nirvana den Einzelnen aus der Geringfügigkeit dieser Welt emporhebt, entfremdet es ihn doch der Welt nicht. Nur durch eine lebendige und positive Verbindung mit der Welt erlangt Nirvana seine volle Bedeutung als das Höchste in der Welt. Ist Nirvana in-Harmonie-leben mit dem allumfassenden Ganzen, so kann es der nach Bodhi Strebende nur durch das Wirken in und mit dem kleineren Ganzen, genannt Menschengeschlecht, erlangen. Arya Deva sagt in seinem Mahapurusha Sastra: „Nirvana besteht in Wahrheit darin, daß man sich darüber freut, wenn andere glücklich

gemacht wurden, und Samsara[1]) bedeutet sich nicht glücklich fühlen." Der herzensreine, stille Arhat schreckt nicht nur vor der Sünde zurück, sondern stets ist er der Verrichtung guter Taten ergeben. Nicht allein, daß er „den allervortrefflichsten und unvergleichlich wohlriechenden Duft der Rechtschaffenheit des Lebens ausströmt," sondern voll ist sein Herz auch von zärtlicher, milder und sanfter Liebe. Mag er keine Wünsche für sich selbst haben, so wirkt er doch für aller Wesen Wohl. Sein sittliches Bewußtsein ist durchaus sachlich gerichtet und ist frei von allen Flecken des Persönlichen. Mit allem, was gut und edel ist, fühlt er sich in Einheitlichkeit. Seine Güte dehnt er auf alle Wesen aus. Sein Mitgefühl ist allumfassend. Sein Mitleid ist so weitreichend, daß es keinen ausschließt, nicht einmal die, welche ihn hassen und verachten. Gerade wie eine Mutter unter eigener Lebensgefahr ihr einziges Kind beschützt, so hegt derjenige, welcher Bodhi erlangt hat, unermeßliches Wohlwollen für alle Wesen, für die ganze Welt, unbeschränkt und mit keinerlei Gefühl des Unterschiedemachens oder des Bevorzugungensehenlassens gemischt: Sein höchstes Glück ist das Wegschaffen des nie endenden Leidens der Welt. In diesem Gemütszustande bleibt er fest.

Wenn derjenige, welcher Nirvana erlangt hat, stirbt, so trennen sich die Skandhas, die seine Persönlichkeit zusammensetzen, aber er lebt noch. Im Nirvana bei Lebzeiten mag der Arhat nicht frei sein von den Übeln, die von Natur das leibliche Dasein begleiten, aber im Parinirvana, dem Nirvana nach der Lebenszeit, ist er in ein von solchen Übeln freies Reich eingegangen. Gelangt ist er zu „einem Zustande, welcher ungeboren, ungezeugt, unerschaffen und ungegründet ist, ein Zustand, wo da ist weder Erde, noch Wasser, noch Wärme, noch Luft, weder diese Welt, noch eine andere Welt." Diese Abweisung aller positiven Bestimmungen zeigt nicht das Nichts an, sondern sie bedeutet, daß die Positivität des beschriebenen Zustandes so unerschöpflich ist, daß sie jede Bestimmung zu einer Unmöglichkeit macht. Stirbt der Arhat, so wird er eins

---

[1]) samsaro.m., die Welt, das Dasein, besonders rücksichtlich seines unaufhörlichen Vergehens, Wiederentstehens, Wiedervergehens u. s. f.

mit jenen ewigen Wahrheiten, von denen er im Leben eine Verkörperung war. Wir mögen nicht nach ihm auf irgendeine körperliche Form blicken oder ihn in irgendeinem hörbaren Geräusche suchen. Jedoch wer immer den Dharma sieht, der sieht den Buddha. Er ist stets im Dharmakaya,[1]) dem Mutterleib aller Tathagatas, jener Ansicht vom Dasein, welche die Welt begreiflich macht, welche sich in Ursache und Wirkung offenbart, in der Glückseligkeit, welche der Rechtschaffenheit folgt, und in dem Verfluchtsein, welches aus bösem Tun hervorgeht; jener idealen Absicht im Bau der Dinge, welche sich am vollendetsten in des Menschen vernünftigem Wollen und sittlichem Streben enthüllt; jenem herrlichen Geiste allumfassenden Erbarmens und allumfassender Weisheit, welcher die Menschheit voranführt auf ihrem Gange hinauf zur Wahrheit und sittlicher Liebenswertheit.

Diejenigen, welche geneigt sind den Buddhismus herabzusetzen, beschuldigen ihn, er sei pessimistisch. Wenn das Ziel sämtlicher Religionen Erlösung ist, dann kann keine einzige Religion der Beschuldigung, pessimistisch zu sein, gänzlich entrinnen, denn Erlösung schließt ja natürlich schon in sich, daß irgend ein Leiden, Elend, oder Übel vorhanden ist, sei es nun ein körperliches oder ein geistiges. Hat denn nicht der hebräische Prophet gelehrt, daß alle Werke unter der Sonne Eitelkeit und Geistesplage sind, daß des Menschen Tage sämtlich Sorgen sind und all sein Mühen Kummer? Hat nicht der Christenapostel gelehrt, daß diese Welt ein Ort der Traurigkeit und der Tod ein Gewinn sei? Warum also soll der Buddhismus allein besonders getadelt werden, weil er pessimistisch sei? Wenn Pessimismus die Überzeugung ist, daß das Leben voll ist von Leiden und Jammer, so ist diese Ansicht das gemeinsame Charakteristikum aller Religionen. Der Buddhismus räumt die schlichte Tatsache ein, daß das Leben seine eigenen Beschwerden nicht wert ist, wenn wir bloß der selbstsüchtigen Lebensfreude wegen leben. Weil es nach dem Tode keine Persönlichkeit und

[1]) Dharmakaya, wörtlich: „Körper des Gesetzes," d. i. das Ganze des naturgesetzlichen Geschehens auf materiellem und geistigem, insbesondere auf ethischem Gebiete; kurz, das ganze Geschehen in der Welt in seiner kausalbedingten Unabänderlichkeit, folglich: Gesetzmäßigkeit.—

keine Seligkeit gibt, verlegt der Saddharma den Lebenswert in Ideale, welche die engen Grenzen des individuellen Daseins überschreiten. Er strebt nicht bloß nach der Milderung des jetzigen Leidens, sondern auch nach der Hervorbringung von Bedingungen, unter denen es kein Leiden geben kann. Während andere Religionen ihre Anhänger vor einem entsetzlichen, in Beutemachen über den Schwachen jubelnden Ungeheuer in untertäniger Ehrfurcht niedersinken lassen, macht der Saddharma, des Buddha Lehre, den Menschen frei, indem er ihn durch Selbstkultur und Selbstaufsicht zu den erhabensten Höhen menschlicher Vollkommenheit emporhebt. Nicht das ist wahre Religion, was den Menschen zu einem Hunde macht, sondern dasjenige, was ihn noch mehr zum Menschen macht und das Abhängigkeitsgefühl von ihm wegnimmt.

Des Menschen Zweck und Ziel kann nicht das Erwerben von Reichtum oder die Befriedigung natürlicher Neigungen sein. Nach der Lehre des Buddha ist es dagegen das Erlangen jener Vollkommenheit, welche in vollkommener Schönheit, vollkommener Weisheit, vollkommener Güte und vollkommene Freiheit besteht. Kann dieser Glaube an die zukünftige Vollkommenheit des Menschengeschlechts den Menschen mit Begeisterung erfüllen? Ja! Schon in der Vergangenheit hat er als eine Antriebskraft gewirkt, die das Menschengeschlecht empor führt. Die Geschichte zeigt, wie gewaltig der Mensch dadurch angetrieben wurde, daß er auf Ideale blickte, deren Vorhandensein er nicht behaupten konnte. Nein, mehr noch; die Geschichte tut dar, wie die Menschen ihre Besitztümer, ihr Blut, ihr Alles eingebildeten Zielen zum Opfer gebracht haben. Es ist daher kein sichtbarer Grund vorhanden, weshalb der Glaube an die zukünftige Vollkommenheit des Menschengeschlechts nicht jetzt oder in der Zukunft als ein Ideal dienen könnte. Die Menschheit, wie wir sie gegenwärtig sehen, wie sie aus elenden, armseligen Wesen besteht, „mit ihren wilden Hoffnungen und den vergeblichen Versuchen sie zu verwirklichen, mit ihren Kämpfen und Fehlschlägen, und ihren Erfolgen, die noch bitterer als die Mißerfolge sind, oder, das Schlimmste von allem, mit der Entsagung einer unheilbaren Verzweifelung: alles gleich, jung und alt, reich und arm, gut und schlecht die lange Durchfahrt des Lebens hinunter-

treibend, mit keinem Endzwecke vor sich, außer dem Grabe," sie mag wohl mehr Mitleid erregen als Begeisterung. Aber eine ideale Menschheit, gleich den stets im Dharmakaya verweilenden Buddhas, würde notwendig eine Begeisterung im Menschen wecken, die zur Tat treibt.

Der Einfluß einer Religion ist in ihren Wirkungen auf die Sitte und die Gewohnheiten eines Volkes leicht zu spüren. Eine Vergleichung Indiens mit Birma, dem nächstgelegenen buddhistischen Lande, offenbart den Unterschied zwischen Buddhismus und Hinduismus. Indien ist ein üppiger Garten rohen Aberglaubens, der blüht und gedeiht und sich von Tag zu Tag vermehrt. Auch der Birmane hat seinen Aberglauben: er verehrt Geister (nats) und gewinnt sie durch unblutige Opfer. Das ist jedoch kein Aberglaube, welcher herabwürdigt oder der guten Sitte zuwider ist. Ein birmanischer Tempel hat seine heiteren und ruhevollen Buddhastandbilder; ein Hindutempel dagegen besitzt seine unzüchtigen Symbole, seine widernatürlichen Götzenbilder, seine Menschwerdungen der Wollust und des Bösen, die nur durch Blutvergießen zu versöhnen sind. Dem Tempel der Kali [1]) in Calcutta nähert man sich durch dampfende Greuel und sieht einen Pfuhl und aus diesem einen endlosen Strom unbekleideter Menschheit, einen wilden, düsteren Pöbelhaufen, der ranziges Kokosnußöl ausdünstet; dahingegen ersteigt man die buddhistische Pagode zu Rangoon auf Marmorstufen und sieht einen Turm von Gold, geschmückt mit blitzenden Edelsteinen und goldenen Glocken, die im Sonnenscheine klingen. Die Verehrer sind in schimmernde Seidenstoffe gekleidet und bringen Blumen und Kerzen aus Mineral- oder Bienenwachs, um sie zu Füßen des ruhig heiteren Buddha niederzulegen. Der Birmane hat stets den Edlen Achtfachen Pfad vor Augen, der zur Vernichtung der Leiden führt. Der Birmane lebt nach der Lehre des Buddha, daß „nicht durch weinen, nicht durch trauern jemand den Frieden der Seele erlangen wird," und geht seinen Zukunftsaussichten mit einem Lächeln entgegen, und seine Kleidung aus Sonnenuntergangsfarben ist eine Probe des Frohsinns und der Leichtheit seines Herzens. Der Hindu zeigt

[1]) Kali ist die Gattin des Siwa, die Göttin der Pest, Cholera und Hungersnot.

selten Lebensfreude, sondern trägt stets die Maske der Schwermut, und sein Ernst findet äußeren Ausdruck in seiner Blöße. Dem Birmanen ist Nacktheit unzüchtig und empörend. Der Buddhismus ist ein Religionsfreistaat und alle Menschen sind gleich vor ihm. In Birma gibt es weder Brahmanen noch Parias und kein Mensch wird durch die Anwesenheit oder Berührung seines Mitmenschen entehrt. Dort gibt es weder Kaste, noch Purdah. Die Frauen verbergen sich nicht hinter Schleiern und scheuen nicht die Straßen wie die Pest. Kinderheirat und erzwungenes Witwentum fressen gerade das zum Leben Notwendigste der Hinduvolksgemeinschaft.

Eine greifbare Art und Weise, worin eine Religion ihren tatsächlichen Einfluß auf die Gesittung offenbart, ist die Kunst. Es ist der hohe Ruhm des Buddhismus, daß er stets zur Befriedigung ästhetischen Strebens gedient hat. Der Buddhist bemüht sich, die höchste erreichbare Schönheit in Natur und Kunst zu vereinen, nicht in dem Verlangen, eine volkstümliche Wirkung hervorzurufen oder Zugstücke für den Pilger zu beschaffen, sondern um seine geistigen Werte in Kunstformen zu protokollieren. Indem der Buddhismus dem ästhetischen Streben seiner Anhänger Genüge leistete, ist er in keinerlei Weise von seinen fundamentalen Grundsätzen abgewichen. Dem Buddhisten ist aller Genuß negativ, und nur durch die Unterhaltung der Fortdauer dieser Verneinung kann die Selbstsucht vernichtet werden. In der Würdigung des Künstlerischen und des Schönen verliert man sein Selbst. Deshalb kann eine Pflege der Liebe zum Schönen nur zur persönlichen Erlösung beitragen, und die Beförderung der Kunst dient notwendig als ein Mittel der allgemeinen Erlösung. Kein Wunder daher, daß überall, wo der Buddhismus vorgewaltet hat, kunstvolle Pagoden, großartige Klöster, schöne Stupas entstanden sind. „Überall wo die Religion des Buddha eindrang," sagt Sir John Marshall, der Direktor der Archäologischen Landesaufnahme von Indien, „dort folgte die Kunst der Buddhisten in ihrem Kielwasser und brachte mit ihr eine Botschaft von einem erhabenen Idealismus und von einer geistigen Hoheit die nicht ihresgleichen in der Kunst irgendeines Volkes hat." Welche andere Religion hat ihre Anhänger mit einer Hingebung und Tatkraft erfüllt, wie sie ihren äußeren Ausdruck in dem prächtigen

Altar von Boro-Budur auf Java findet? Einige von den buddhistischen Bildhauerwerken sind die schönsten, welche Indien jemals hervorgebracht hat, und sie sind Meisterwerke in Hinsicht auf Stil und Technik, unübertroffen, nach dem Urteil Sir John Marshalls, von irgend etwas ihrer Art in der alten Welt. Die Höhlentempel und Klöster von Ellora, zu denen in fast gleichem Maße Buddhismus, Hinduismus und Jainismus beigetragen haben, befähigen uns, dem darunterliegenden Charakter einer jeden Religion mit unfehlbaren, nie irrenden Schritten nachzufolgen. „In den frühesten Höhlen," sagt Sir John Marshall, „sieht man die buddhistische Kunst fast auf ihrem höchsten Punkte; man bemerkt ihr anmutiges Wesen, ihre reiche, aber in Schranken gehaltene Dekoration, ihre durchsichtige Aufrichtigkeit und vor allem ihren Frieden und ihre Ruhe. Man geht nun weiter zu anderen Höhlen. Nun sieht man diese selbige Kunst langsam, aber sicher, unter der matt machenden Decke der Konvention der Übereinkunft, sinken: ihre schöpferische Kraft ist erstickt; sie wird starr, unfruchtbar und abgezehrt. Wir gehen jetzt weiter, draußen an der Felswand entlang, und treten in eine andere Halle ein. Sogleich vermissen wir das verständige, geistvolle Empfinden der früheren Skulpturen: rund um uns her treten lebensgroße Gestalten aus dem Felsen hervor, manche feierlich und majestätisch, andere scheußlich und empörend, aber allesamt aufregend, dramatisch und Furcht einflößend. Wir sind aus dem Reiche des Buddhismus in das des Hinduismus geraten und als Tatsache erkennen wir nun — mit einem Ruck gleichsam — den ungeheueren Abgrund, der beide trennt. Wir sehen Gestalten, die offensichtlich den buddhistischen nachgebildet sind; aber deren Ewigkeitsfrieden ist dahin. Ethos (wenn ich einmal einen griechischen Ausdruck gebrauchen darf) ist dem Pathos [1]) gewichen. Sie sind zum Leben, zur Bewegung galvanisiert und zur Verkörperung aller leblosen Naturgewalten geworden, von Leidenschaft und Wollust, von Leiden und von Tod. Und wenn wir nun von der einen dieser Hallen zur anderen gehen, umringt von düsteren, fühllosen Gestalten, wie sie aus ihren finsteren Winkeln herausschauen: dann überlassen

[1]) Ethos: Sitte; Pathos: Leidenschaft.

wir uns unwillkürlich der herrschenden Düsterheit; aber die erhabene geistdurchwehte Schönheit der früheren Hallen vergessen wir nicht, können wir nicht vergessen: und innerlich wundern wir uns, was über den Geist oder den Charakter des Volkes gekommen sein mochte, als es den Buddhismus für den furchtbaren Siwakultus preisgab. Und wenn wir nun unseren Weg fortsetzen, fast mit einem Seufzer der Erleichterung, zu den Tempeln der Jainas —: allesamt sehr vollkommen, alle sehr sorgfältig ausgearbeitet, alle sehr kostbar, aber einer wie alle des schöpferischen Geistes bar. Wir bewundern sie ihres reichen Zierrates wegen; aber wir können es nicht ändern, wir sind überrascht von ihrem kleinlichen, engherzigen, kraftlosen Entwurf, und ungerührt staunen wir ihre zurechtgelegten, frostigen Standbilder an. So ist es bei den Jainas immer gewesen." Diese vergleichende Würdigung durch Sir John Marshall bestätigt die Erklärung Taranathas, daß „überall, wo der Buddhismus vorherrschend war, geschickte Künstler für seine religiösen Stoffe ausfindig gemacht wurden, aber wo die Tirthyalehren [1]) herrschten, kamen unfähige nach vorn."

Oft schon ist der Anspruch erhoben, das Christentum sei die einzige Religion der Liebe. Eine Prüfung jener Stellen des Neuen Testaments, welche mit Liebe zu tun haben, erweist jedoch diesen Anspruch als falsch. In keiner derselben ist der Versuch unternommen, die Natur der Liebe als einen innerlichen Zustand nachzuweisen. Kein Zweifel, von der Vergeltung der Liebe, von ihrem äußerlichen Ausdruck, von den praktischen Beziehungen, welche durch sie bestimmt werden, oder bestimmt werden sollten, von dem Beweggrunde, welcher sie in Tätigkeit setzt, oder in Tätigkeit setzen sollte, davon ist wohl die Rede. Aber was uns in all diesem auffällt, ist das, daß wir in einen Kreis hineingezogen wurden. Einerseits heißt es, die Liebe entstehe aus dem Gehorsam gegenüber Gottes Geboten; andererseits heißt es, die Liebe selber führe dazu, daß man Gottes Geboten gehorche. Während nun im Christentum

[1]) Tirthyalehren sind brahminische Lehren, deren Anhänger dem Baden in Flüssen, die sie für heilig halten, eine von Sünden reinigende Wirksamkeit beilegen.

die Liebe mittels einer außen befindlichen höheren Macht erzwungen wird, ist im Buddhismus liebreiche Güte eine logische Folge seiner Hauptlehre von der Selbstlosigkeit. Enthält das Neue Testament einen Lobgesang auf die Liebe, so enthält das Itivuttaka ein ebenso bezauberndes Lob der maitri.[1]) Der Buddhismus atmet einen unbegrenzten Edelmut und Erbarmen für alle Wesen. In der Lebensbeschreibung des Gautama Buddha stoßen wir nirgends auf das Ertränken von Schweinen durch Überliefern derselben an Teufel,[2]) oder auf das Verfluchen von Feigenbäumen, weil sie außer der Zeit keine Früchte trugen,[3]) oder auf das Peitschen unschuldiger Geldwechsler.[4]) Ferner, über die ganze Welt hin haben die Buddhisten dem Ideale des Buddha streng angehangen, daß sie liebreiche Freundlichkeit zu allen Lebewesen ausbreiteten; der Lebenswandel der Christenheit dagegen ist eine beständige Beglaubigung ihrer Meinungsverschiedenheit bezüglich der Ideale des Neuen Testaments. Als einzelne Person, wie in Gemeinschaften führt der Christ sein Leben und ordnet er seine Angelegenheiten nach anderen Entwürfen, als denen der Bergpredigt." Wie es einmal kurz hingestellt wurde: „Seit die westliche Welt den Jehovah als ihren Herrn und Meister angenommen hat, ist ihre Geschichte im Ganzen die Geschichte religiöser Verfolgungen und religiöser Kriege gewesen; und die Menschen haben in vollkommen gutem Glauben ihren Eifer für ihren Gott dadurch bewiesen, daß sie ihrer Mitmenschen Leiber den Flammen und deren Seelen den Qualen der Hölle weihten." In der ganzen Geschichte des Buddhismus dagegen ist auch nicht ein einziger Fall eines Appells an das Schwert oder an den Scheiterhaufen. Ohne den Beistand des Schwertes, der Maximkanonen und Haubitzen hat der Buddhismus seine Botschaft des Friedens und Wohlwollens den rohen Horden des bevölkertsten Teiles von Asien gebracht und sie gesittet gemacht. Mit ihren Nachbarn haben die buddhistischen Völker stets im Frieden gelebt und in Übereinstim-

---

[1]) Pali: metta, für Selbstlose Liebe zu allen Wesen; allumfassendes Wohlwollen. —

[2]) Marc. 5, 2—13.

[3]) Marc. 11, 12—14, 20, 21. —

[4]) Marc. 11, 15. —

mung mit den Geboten der Menschlichkeit gehandelt. Können die christlichen Nationen sagen, sie hätten im Frieden miteinander gelebt? Der große europäische Krieg, der sich jetzt abspielt, straft jeden derartigen Anspruch unmittelbar Lügen. In seinem kleinen Buche „Der Krieg und die Religion" sagt M. Loisy, das Christentum ist „über die Welt gegangen wie ein seliger Traum von Unsterblichkeit ohne eine Spur jenes Liebesgebotes zu hinterlassen, welches es als sein besonderes Eigentum anpries." Mit einem „Herrn der Heerscharen," gewaltig in der Schlacht, als ihren Vorsitzenden im Himmel, und mit seinem Sohne Jesus Christus, der auf die Erde kam, nicht um Frieden zu senden, sondern das Schwert,[1]) was konnten da die christlichen Nationen weiter tun, als bis an die Zähne bewaffnet sein und einander an die Gurgel zu fahren? Diejenigen, welche mit der sittigenden Kraft des Christentums prahlen, brauchen bloß an das schmutzige, rohe und abergläubische Abessinien erinnert zu werden, wo unverfälschtes, ursprüngliches Christentum Jahrhunderte lang geherrscht hat ohne den Einfluß der Renaissance und der nichtchristlichen Denker. —

Es gereicht dem Buddhismus zum Ruhme, daß er Verstandesaufklärung zu einer wesentlichen Bedingung der Erlösung macht. Sittlichkeit bildet die Grundlage des edleren Lebens, aber Erkenntnis und Weisheit vollenden es. Was den Verstand beleidigt, kann für das sittliche Leben nicht heilsam sein. Wer sein Vertrauen auf die Gewißheit im Gebiete des Verstandes verliert, verliert zu gleicher Zeit sein Vertrauen auf die Gewißheit im Sittlichen. Da der Buddhismus keine Offenbarungswahrheit annimmt, so bildet die Überzeugung durch den Verstand seinen Grundstein. Alle monotheistischen und pantheistischen Religionen gehen von gewissen Annahmen aus, und wenn dann diesen Annahmen durch die zunehmende Erkenntnis widersprochen wird, dann wehklagen sie, daß „der, welcher das Wissen vermehrt hat, das Leid vermehrt hat." Der Buddhismus jedoch geht nicht von Annahmen aus. Er steht auf dem festen Fels der Tatsachen und kann daher das trockene Licht der Wissenschaft niemals scheuen. Von Anfang an begründet er den Glauben

[1]) Matth. 10, 34—36. —

verstandesgemäß. Daher gibt es im Buddhismus nichts, was mit den wissenschaftlichen Entdeckungen, oder mit dem Geiste der modernen Forschung, dem geduldigen, unparteiischen Suchen nach der unbekannten Wahrheit, a priori im Widerspruch steht. Der Geist uneigennütziger Forschung zur Förderung der Wohlfahrt der Menschheit ist aus dem Durste nach jener Vollkommenheit, welche der Buddhist Bodhi nennt, geboren. Für den Glauben des Furchtsamen und des Alten, des verfallenden Verstandes und der scheelsüchtigen Einbildung, des mangelnden Wohlseins und verblichener Hoffnung ist es charakteristisch, daß er Neuheit für sinnverwandt mit Unheil und allen Fortschritt als Rückwärtsgehen, im wesentlichen, ansieht. Die Lehre des Buddha jedoch ist ein Evangelium für die jungen und kräftigen, für Herzen voll Zuversicht und entschlossenen Wollens, für hochstrebende Geister, die es verlangt, des Menschen Wert zu erweisen.

Der Buddhismus ist die erste Universalreligion. Gautama Sakyamuni war der erste, der seinen Jüngern sagte: „Ihr Brüder, ihr, denen die Wahrheiten, die ich gefunden habe, von mir verkündigt sind, wenn ihr euch zu Meistern derselben gemacht habt, übt sie aus, überdenkt sie, breitet sie draußen aus, auf daß die reine Lehre sich lange halte zum Wohle und zur Glückseligkeit der großen Menge.“ Der Buddhismus ist der erste Versuch, eine Religion zu begründen, die von übernatürlichen persönlichen Mächten unabhängig ist. Er ist eine nicht-übernatürliche Religion, da er keine Theologie besitzt, und die Erlösung, die er verschafft, muß durch des Einzelnen Anstrengung erlangt werden und nicht durch eines Isvara Gnade. Dieser Individualismus, was die Erlösungsmittel betrifft, läßt im Buddhismus für Anbetung keinen Raum. Die Stelle des Gebetes wird von der Versenkung (dhyana) und vom Dienst an anderen eingenommen. Selbst in christlichen Ländern verwerfen die führenden Denker und einige aus Reih und Glied offen oder heimlich die Annahme des überlieferten Glaubens an einen Gott-Vater, der mit dem Menschen in unmittelbarer Verbindung steht. Theologische Bestrebungen zum Wiederaufbau des Gottesglaubens unter der Maske des Innewohnens sind ein Beweis des Mißlingens des Gottesglaubens und der Notwendigkeit, pantheistische Eindrängungs-

versuche in Schach halten zu müssen. Der Pantheismus drängt im modernen religiösen Leben kräftig voran, in Gestalt von Vedanta, Theosophie, „Seelenkur“ und „Neues Denken“. „Die Seele des Menschen ist ein Teil der anima mundi, der Seele der Welt.“ Mystische Äußerungen dieses Gepräges scheinen auf gewisse Gemüter einen bezaubernden und einschläfernden Einfluß auszuüben. Aber streng pantheistische Systeme sind nicht erfolgreich gewesen, da sie nicht die Stütze beschaffen können, die von der sittlichen Naturanlage des Menschen gefordert wird. Sind die nichtswürdigsten Handlungen sowohl, als auch die schlechtesten Leidenschaften bloß Offenbarungen des „Einen absoluten Wesens“, des „Großen Alls“, des „Unendlichen Lebens“, dann ist keine sittliche Lebensführung in irgendeinem Pantheismus möglich. Durch äußerste Nichtachtung des spekulativen Zusammenhalts und die offenbarsten Widersprüche versuchen einige Formen des Pantheismus ihren unsittlichen Folgerungen zu entrinnen. Wir brauchen nur auf die Teilung des Lebens in vyavaharika-[1]) und paramarthika-[2]) Seiten zu verweisen, in deren ersterer maya oder Täuschung Sittlichkeit erfordert. Das Große All des Pantheismus hat im Positivismus Raum geschaffen für das Grand Être, eine dichterische Personifikation der Menschheit als einen wachsenden, sich selbst vervollkommnenden Organismus aus sittlichen Einheiten. Obgleich in dieser „Menschheitsreligion“ nichts den Grundprinzipien der Wissenschaft und ihren hauptsächlichen Ergebnissen zuwider sein mag, so ermangelt sie doch eines philosophischen Hintergrundes, eines Ideales, welches das Einzelwesen und die Gesellschaft als Teile eines Ganzen ansieht, das sich nach einer seligen Vollendung hin bewegt. Bloß sittliche Vollkommenheit kann kein wirkliches Ideal sein. Eine Religion, die sich in völliger Übereinstimmung mit den Ergebnissen der Wissenschaft befindet und zu ihrem Mittelpunkte die Menschheit nimmt als die Offenbarung einer übermenschlichen, sich in der Menschheit verwirklichenden Macht, ist im Saddharma gestiftet. Diese Religion macht aus dem Weltall weder eine zufällige Schöp-

---

[1]) Praktische, zweckdienliche.

[2]) Transzendente, die Grenzen der Erfahrung übersteigende.

fung, noch das Ergebnis irgendeines vorhergefaßten Planes, sondern sie erkennt in ihm das Resultat einer absichtslos entwickelnden Kraft, welche auf die Erzeugung einer idealen, in Schönheit, Weisheit, Güte und Freiheit vollkommenen Menschheit hinarbeitet.[1])

Den Baum erkennt man an seinen Früchten. Der Buddhismus setzt an die Stelle der Autorität die Vernunft; er verabschiedete die metaphysische Grübelei, um Raum für die zweckdienlichen Wirklichkeiten des Lebens zu schaffen; den durch sich selbst vollkommen gewordenen Weisen erhob er zum Stande der Theologiegötter; an die Stelle der erblichen Priesterschaft errichtete er eine geistige Brüderschaft; die Scholastik [2]) ersetzte er durch eine volkstümliche Lehre der Rechtschaffenheit; an die Stelle des Einsiedlerlebens in seiner Abgesondertheit führte er ein Gemeinschaftsleben ein; und einen weltbürgerlichen Geist stellte er der nationalen Abschließung entgegen. Er flößt Glauben ein ohne Glaubenssätze; er erweckt Begeisterung, die frei von Schwärmerei ist; er gibt Stärke, der die Gewalttätigkeit genommen; er entfacht Idealismus, losgelöst von Träumerei; er ruft Natürlichkeit hervor unter Vermeidung des Materialismus; er gestattet Freiheit und beseitigt dabei die Zügellosigkeit; er verlangt Selbstopfer unter Verwerfung des Asketenwesens; er schärft Lauterkeit ein indem er die Strenge ablegt; er erzeugt Frömmigkeit, der keine Kränklichkeit anhaftet. Dogma und Wunder sind dem Christen Weisheit; Kismet [3]) und Fanatismus sind Weisheit dem Moslem, Kaste und Zeremonienwesen sind dem Brahminen Weisheit; Asketentum und Nacktheit sind Weisheit dem Jaina; Glaubensschwärmerei und Zauberei sind

---

[1]) Man suche hinter diesem „hinarbeitet", im Widerspruch mit dem „absichtslos" im gleichen Satze, nicht so etwas, wie eine Zielstrebigheit. Die gibt es hier so wenig, wie etwa in dem, was wir Schwerkraft nennen; obwohl diese ja gleichfalls beständig auf etwas „hinarbeitet", indem sie alles in die Höhe Ragende zur Erdoberfläche, und nach Möglichkeit noch tiefer hinunterzuführen „strebt" — wie wir das in Unterstellung menschlicher Betätigungstriebe auszudrücken pflegen. —

[2]) Religionsphilosophie der Theologen vom Fach.

[3]) Das Schicksal in unabänderlicher Vorausbestimmtheit, die religionsphilosophische Grundlage des Fatalismus.

Weisheit für den Taoisten; Formenkram und äußere Frömmigkeit sind dem Konfuzianer Weisheit; Ahnenverehrung und dem Mikado ergeben sein sind Weisheit für den Shintoisten; aber dem Buddhisten sind Liebe und Reinheit die höchste Weisheit. Um seine Erlösung zu bewirken, muß der Buddhist allen selbstsüchtigen Wünschen entsagen und zum Aufbau eines Charakters leben, dessen äußere Kennzeichen Herzensreinheit, allumfassendes Erbarmen, aus ruhiger Einsicht in die Wahrheit hervorgegangene Weisheit und Mut, und jene Duldsamkeit und Freimütigkeit des Denkens sind, welche die Hausgenossen nicht hindert, ihre Glaubensbekenntnisse im Frieden zu besitzen. Einzig vom Buddhismus kann gesagt werden, daß er allen Götter- und Geisterglauben, allen Dogmenglauben, alle Sinnlichkeit, alles Asketenwesen, alles Zeremonienwesen abgelegt hat, daß er aus Nächstenliebe und Wohlwollen, Selbstverleugnung und Selbstheiligung besteht.

Sabbapapassa akaranam,
Kusalassa upasampada,
Sacitta pariyodapanam:
Etam buddhanasasanam.

(Alles Böse meiden, Gutes mit Eifer tun, Das eigene Gemüt läutern:
Das ist die Lehre der Buddhas.)

Weltschau

Welche Zeitung, welches Buch wir aufschlagen, welchen Vortrag, welche Predigt wir besuchen — überall und allenthalben treten uns buddhistische Ideen, buddhistische Gedankengänge entgegen — und wenn auch von den Vertretern des Materialismus, des offiziellen Freidenkertums abgelehnt, von den Okkultisten in Mystik gehüllt, von den Anhängern christlicher Orthodoxie bekämpft, so kann man an den buddhistischen Ideen im Abendlande doch nicht mehr vorübergehen.

Freilich, was sich die Zeitungen manchmal leisten, zeigt uns ein Artikel des Osnabrücker Tagblatts (20. 5.) über „Lenin, Mohammed und Buddha“: „Diese drei Verkünder einer großen, volksbeglückenden Lehre stehen jetzt im Bunde gegen die Entente... und in Indien glimmt und schwält es. Der Buddhismus droht dort dem Bolschewismus ebenso wie dem Islam die Bruderhand zu reichen...“. Darauf erfolgt eine eingehende Besprechung des Verhältnisses des Islams zu Bolschewismus und Buddhismus, bei der keinerlei Sachkenntnis irgend eines dieser drei Gebiete bewiesen wird. Nicht richtiger ist eine wissenschaftlich frisierte Notiz über „Buddhistische Reliquien“ im „Memeler Dampfboot“ (16. 6), die besagt, daß „die indische Bewegung“ ein „gefährliches Mittel gefunden“ habe, um die Bevölkerung gegen die englische Regierung „aufzureizen“, nämlich — — daß die größten Kultstätten des Buddhismus in englischen Händen seien: der Tempel in Kandy mit dem heiligen Zahn und die Shwe Dagon-Pagode in Rangoon mit den Haaren des Buddho! Wie oft doch der Buddhismus schlankweg als Religion Indiens bezeichnet wird; und dann sind beide „höchsten Kultstätten“ doch schon seit Jahrzehnten, ja Kandy schon über 100 Jahre in englischen Händen! Eine andere Sache wirkt jedoch viel unangenehmer auf die Buddhisten des Ostens, besonders Ceylons — nämlich die geplante Verfilmung Buddhas, worüber „The Buddhist“ (Colombo, 17. 7.) ausführlicher berichtet. Inzwischen hat diese Idee — bei der internationalen Filmseuche — ihren Weg auch in deutsche Blätter gefunden und der „Berliner Lokalanzeiger“ (28. 9) erzählt uns bei dieser Gelegenheit, daß Buddha in Ceylon gelebt habe, daß Kandy zu Buddhas Zeit Nuwara hieß — und schließlich, daß „Herr Fred Ellis, das bekannte Mitglied der englischen Operettengesellschaft“ den Buddha darstellen werde. Der Verfasser des geistreichen Stückes, das in Ceylon aufgenommeu werden soll, ist Dr. Ernest Esdaile. Wenn das Stück so ausfällt, wie „Buddhist“ und „Lokalanzeiger“ es vermuten lassen, so ist ein Protest der Buddhisten ebenso am Platz, wie der der chinesischen Studenten und Auslanddeutschen gegen den Film „Die Herrin der Welt“. —

Die Aufsätze über und gegen den Buddhismus in den Missionsblättern jeglicher Richtung zählen Legion. — Sie auch nur zum Teil hier anzuführen erlaubt der Platz nicht. Nur ein Citat hier aus der „Weltmission der katholischen Kirche" (München, Nr. 6 — 1920)! Es heißt dort im Aufsatz über „Das große Ringen um die Heidenseele" u. a.: „Wenn wir im gegenwärtigen Augenblick von hoher Warte das Missionsfeld überblicken, so wird sich uns die Überzeugung aufdrängen, daß sich in der nahen Zukunft ein gewaltiger Kampf um den Besitz der Heidenwelt abspielen wird. Die Gegner, die sich an diesem Kampfe beteiligen werden, sind der Buddhismus, der Islam, der moderne europäische Unglaube, der Protestantismus und der Katholizismus.

„Besonders im fernen Osten rüstet der Buddhismus zu einem neuen Werbezug. In Japan, China, Birma und Ceylon bereitet er eine großzügige, neu-buddhistische Reformbewegung vor, die sehr ernst zu nehmen ist. Es werden buddhistische Hochschulen und Volksschulen nach europäischem Muster gegründet, ferner werden buddhistische Vereine für Männer und Frauen, vor allem auch für die Jugend — die weibliche sowohl wie für die männliche — geschaffen; die buddhistische Presse überschwemmt den Osten mit Flugschriften, Lehrbüchern, heiligen Schriften..." — —

Unser Bruderblatt auf Ceylon („The Buddhist") bringt in seinen Juninummern eine recht interessante Debatte über die „Modernisierung des Bhikkhu", wobei Sri Sumangala von Hikkaduwe immer wieder als derjenige hingestellt wird, der hier als Vorbild zu gelten habe; als tüchtiger Bhikkhu ebensowohl, wie als Gelehrter und Kenner der alten Sprachen, Sanskrit, Pali und Elu, wie auch als vollkommen westlich-modern orientiert und des Englischen in Wort und Schrift mächtig. Nur so wäre mit der Zeit eine erfolgreiche Missionstätigkeit unter den Europäern durchzuführen. Die Kenntnis der Lehre freilich wäre das Wichtigste! — —

Am 16. April feierte Prof. Friedrich Hirth, der berühmte Sinologe, zu New York seinen 75. Geburtstag. Die „Ostasiatische Zeitschrift" widmet ihm eine eigene, soeben erschienene reichillustrierte Festnummer, die vieles über seine wertvollen Arbeiten aus Geschichte, Kultur, Religion und Kunst Chinas enthält. — —

An Toten haben wir zu verzeichnen: Dr. Otto Münsterberg, der am 14. April im Alter von 54 Jahren verstarb. Mit ihm ist ein bedeutender Kenner Ostasiens dahingegangen, dem wir die Werke „Japans Kunst" und die zweibändige „Chinesische Kunstgeschichte" verdanken.

Am 21. August starb Geh. Rat Ernst Kuhn. Er wirkte in München über 40 Jahre als Ordinarius für indische und iranische Philologie und ist in unseren Kreisen besonders durch seine „Beiträge zur Pali-Grammatik" bekannt, ferner durch seine Arbeiten „Barlaam und Josaphat", sowie über singhalesische Sprache und Kultur, als besonders bahnbrechend seine Forschungen über die Abgrenzung des transgangetischen Sprachgebietes. Zu seinem Nachfolger wurde Wilhelm Geiger aus Erlangen berufen, der, wie auch seine Gattin, ein hervorragender Kenner des Buddhismus und des Pali und Sanskrit ist. Seine Mahavamsa-Textausgabe und englische Übersetzung ein Ceylonbuch, sowie seine zahlreichen kleineren Abhand-

lungen über Ceylons Volk, Sprache, Geschichte und Religion sind wertvolle Beiträge zur Kenntnis gerade dieses für uns so wichtigen Volkes. Noch besonders hervorgehoben sei seine ausgezeichnete grammatische Darstellung der singhalesischen Sprache.

Ludw. Ankenbrand

Mitteilungen des B. f. b. L.

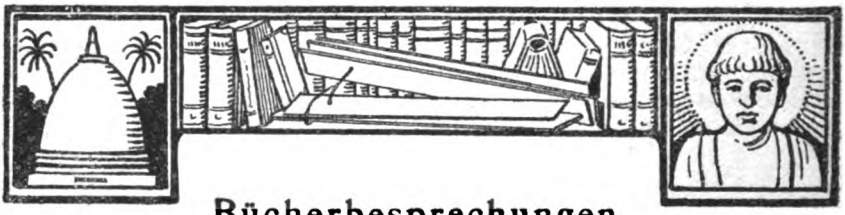
Mit diesem Hefte, dem das Inhaltsverzeichnis beiliegt, schließt der II. Jahrgang. Wir haben zweitausend Exemplare davon in einen vornehmen Pappband einbinden lassen und verweisen auf unsere Umschlagsanzeige. Das schöne Buch mit seinem reichhaltigen und wertvollen Inhalt dürfte sich wohl ganz besonders zu Geschenkzwecken eignen, und wir bitten unsere Freunde, es überall zu empfehlen.

Der III. Jahrgang, dessen erstes Heft im Laufe des Januar zur Versendung gelangt, kann aus den genügend bekannten Gründen nicht mehr zum gleichen Preise geliefert und muß im Preise erhöht werden. Näheres in der ersten Nummer.

Da wir den wertvollen Artikel von Professor Lakshmi Narasú „Was ist Buddhismus" in diesem Bande veröffentlichen wollten, mußten einige für diese letzte Nummer bestimmte Übersetzungen, Aufsätze und Gedichte wegbleiben, die in den ersten Heften des neuen Jahrgangs folgen.

Die Mitteilungen des „B. f. b. L." gehen in Zukunft den Mitgliedern gesondert zu.

Wir machen unsere schlesischen Mitglieder und Freunde darauf aufmerksam, daß in Breslau am Montag den 13. Dezember abends 7½ Uhr im Gesellschaftssaale der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur — Matthiaskunst — auf Veranlassung der Breslauer Zweiggruppe unserer Gesellschaft ein Vortragsabend stattfindet. Herr Ludwig Ankenbrand hält einen Lichtbildervortrag über „Die Welt des Buddhismus" und wird zum ersten Male mit besonderer Erlaubnis des englischen Verlags Lichtbilder nach den berühmten Gemälden von Abanindranath Tagore, dem Bruder des Dichters Rabindranath Tagore, aus dem Leben des Buddha bringen. Schauspieler Fer. Steinhofer-Breslau liest aus Lehrreden des Buddha und buddhistischen Dichtungen vor. Ein dritter Vortrag wird dann zur Gründung der schlesischen Ortsgruppe des B. f. b. L. hinüberleiten. Karten sind an der Abendkasse und in den näher bezeichneten Buchhandlungen zu haben. Für Mitglieder des B. f. b. L. ist der Eintritt frei. Nähere Auskunft erteilen gerne Herr Max Zweig, Breslau, Berlinerplatz 15/I oder Herr stud. Arno Müller, Breslau, Bruderstr. 67.



Bücherbesprechungen

Von Ludwig Ankenbrand

Das alte und das moderne Indien. Von Richard Schmidt, Prof. an der Universität Münster i. W.; Kurt Schroeder Verlag, Bonn und Leipzig. Preis 9.60 Mark.

Ein neues, gutes Werk über Indien, das in gedrängter Kürze, aber höchst übersichtlich alles Wissenswerte über Indien in Vergangenheit und Gegenwart zusammenfaßt und besonders eingehend Geschichte und Literatur behandelt. Mit gutem Gewissen kann das an 300 Seiten starke Bändchen allen empfohlen werden, die einen allgemeinen Überblick über all das gewinnen wollen, was die Wissenschaft heute über die ferne Halbinsel zu sagen weiß.

Indien; das Land und seine Bewohner. Von Wilhelm Bankhage, Pfarrer, gew. Apostol. Missionar in Indien. Zu beziehen durch den Verfasser, Mannersdorf a. L., Nieder-Oesterreich. Preis 3 Mark. Mit dem Bilde des Verfassers.

Das Büchlein zeigt uns, wie ein katholischer Geistlicher, der jahrelang als Missionar dort tätig war, Indien sieht. Der Schreiber ist kein oberflächlicher Beobachter und die Arbeit bildet eine gute Übersicht über dies ungeheure Gebiet, zumal sie äußerst objektiv angelegt ist. Daß die Religion einen breiten Raum einnimmt, ist selbstverständlich, und wenngleich der Verfasser die meisten Sekten und Religionen Indiens recht trefflich zeichnet, so hat er doch vom Buddhismus eine falsche Auffassung. Diese ist aber dadurch zu entschuldigen, daß er nur den sogenannten nördlichen Buddhismus in seiner lamaistischen Form zu kennen scheint. Immerhin ist in den etwa 200 Seiten eine so ungeheure Fülle von Material verarbeitet, daß auch der, der sogar in vielen Dingen mit dem Verfasser nicht übereinstimmt, es befriedigt aus der Hand legen wird, denn im Gegensatz zu so manchen Arbeiten von oberflächlichen Reisenden schaut hier doch der Kenner der Verhältnisse aus jeder Seite heraus.

Indien; ein Buch für Reisende und Nichtreisende. Von Katharina Zitelmann. Woerl's Reisebücher-Verlag, Leipzig. Preis 3 Mk. und Teuerungszuschlag.

Ein recht gutes Reisewerk der hochbetagten Verfasserin, dem wirklich eine weitere Verbreitung zu wünschen wäre. Trotzdem es sich auch so recht gut liest, ist es hauptsächlich für Reisende bestimmt und enthält demgemäß viele gute Ratschläge für die Indienfahrt, die freilich jetzt nicht viel Bedeutung haben. Denn wer kann sich heute eine Weltreise erlauben, ganz abgesehen davon, daß England uns den fernen Osten überall ver-

schließt. Hervorheben möchte ich besonders die Kapitel über das religiöse Leben der Inder, über Buddhagaya und Benares.

Die Bedeutung des Buddhismus für unsere Zeit. Von Dr. Paul Dahlke. Dr. Hugo Vollrath, Verlag, Leipzig. Preis 1.20 Mk.

Das Büchlein paßt gerade in unsere Tage, die einerseits das Religiöse ganz zu verwerfen scheinen und den konfessionellen Schulunterricht vollständig abschaffen wollen, andererseits nach einem Halt, einer „neuen Religion" suchen und dabei zwischen Behaismus und „arischem Christentum", zwischen „Wodanskult" und Freidenkertum, Okkultismus und Theosophie hin- und herpendeln. Die Lösung kann aber nur die Religion geben, die mit Wirklichkeit gleichbedeutend ist — und das ist eben die Lehre des Buddho.

Aus dem Reiche des Buddha. Von Dr. Paul Dahlke. Dr. Hugo Vollrath, Verlag, Leipzig, Preis 6.—Mk.

Nur jemand, der so in die Tiefe der Lehre eingedrungen ist und den fernen Osten aus eigener Anschauung kennt, kann ein solches Buch schreiben — sieben prächtige Erzählungen, die manchen mehr zum Nachdenken bringen dürften, wie langatmige philosophische Abhandlungen über die gleiche Materie.

Der Erleuchtete. Von Ernst Erich Wener. Verlag von Bonas und Dette, Hannover. Preis Mk. 4.—, Vorzugsausgabe auf holzf. Papier und Javaeinband Mk. 15.—

Diese buddhistische Prosadichtung führt uns den Weg, den der Erhabene von der Geburt bis zu seinem Tode gegangen, in poetischer Sprache anschaulich vor Augen — ein kleines Meisterwerk, in dem eine schöne und edle Sprache und treffliche Dichtung des umfassenden Stoffes zu einer gediegenen Einheit harmonisch verbunden sind. Die schöne Ausstattung macht das Büchlein besonders für Geschenke geeignet.

Ceylon. Zur Einführung in die Tropenwelt, von Dr. Konrad Guenther. Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann. Preis Mk. 8.20.

Das reichillustrierte Werk des bekannten Naturforschers schildert uns auf Grund einer Reise und eigener Anschauung die paradiesische Insel Ceylon, besonders vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus. Jedoch finden auch das Leben und Treiben der Eingeborenen, sowie die Städte und die uralten Ruinen der Insel eingehende Berücksichtigung. Ein besonderes Kapitel, bei dem der Text durch guten Bilderschmuck unterstützt ist, ist dem Buddhismus gewidmet. Eine gute Landeskunde von Ceylon als der Hochburg des Buddhismus seit seinem Absterben im eigentlichen Indien sollte in keiner Bücherei der Leser unseres Blattes fehlen — und Guenthers Buch dürfte die beste Landeskunde Ceylons bilden.

Die Frau in den indischen Religionen. Von Dr. M. Winternitz. Leipzig, Curt Kabitzsch, Verlag. Preis Mk. 5.—

Der vorliegende Band behandelt hauptsächlich die Frau im Brahmanismus — ein eigener Band über den Buddhismus soll demnächst folgen. Gerade

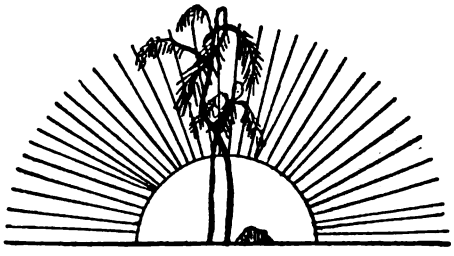
aber für die Leser dieses angekündigten Bandes dürfte die Lektüre dieser Schrift als Grundlage und zur Einführung in den indischen Geist überhaupt sehr erwünscht sein. Der Verfasser, der sich durch sein Werk über die „Literatur des Buddhismus" einen Namen gemacht, schildert hier, gestützt auf ausgezeichnete Literaturkenntnis unter Anführung der wichtigen Belegstellen, das Leben und die Behandlung der indischen, der brahmanischen Frau, von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Wertvoll sind besonders die Kapitel: „Frauenkunde und Religionswissenschaft", „die Religion in Indien," „die Frau im brahmanischen Kult," „die Kinderheirat," „die Frau des Asketen," „die Witwenverbrennung", und die „Frau als Stütze der Religion". Ein Werk, das mit wahrem Bienenfleiß bearbeitet ist und eine seltene Sachkenntnis, mit wissenschaftlicher Gründlichkeit gepaart, verrät.

Englische Skizzen. Von Dr. Paul Dahlke. Dr. Hugo Vollraths Verlag Leipzig, Preis 5 Mark.

Dahlke reist nicht, wie andere Menschen — er ist überall und immer in erster Linie Buddhist — und als solcher reist er auch, als solcher betrachtet er alles auf der Wanderschaft, Menschen, Kultur, Gesellschaften, Städte. So gewinnt denn auch England und der Engländer ein ganz anderes Gesicht, wie bei den alltäglichen Reiseschilderern, deren Aufsätze neuerdings der Krieg noch besonders beeinflußt hat. Die Abschnitte „Ein Gang durch das Indische Museum", „Religion und Commonsense", „Kulturelle Bestrebungen" und „Krieg" sind besonders hervorzuheben!

Sagen und Märchen Altindiens. Erzählt von Alois Essigmann. Neue Reihe. Preis kart. 3.50 Mk. Axel Juncker-Verlag, Berlin-Charlottenburg.

Ein wunderschönes Buch, das uns in schöner und schlichter Sprache aus Indiens unerschöpflichem Sagenborn das Beste schenkt und das sich auch recht wohl zu Geschenkzwecken für die reifere Jugend eignet. Es kann ihr nichts schaden, neben Griechen und Römern auch etwas von Indien zu erfahren. Für den Buddhisten aber ist die Kenntnis der indischen Sagen- und Märchenwelt eine Notwendigkeit. Ein ausführliches Wörterbuch mit Erklärung der Namen und Zusammenhänge macht das Buch noch wertvoller!



Hauptschriftleiter Dr. Wolfg. Bohn, Dölau b. Halle. Schriftleiter Ludw. Ankenbrand, Stuttgart, Herausgeber: „Bund für buddhistisches Leben", Verlag der Zeitschrift für Buddhismus. Oskar Schloß, München-Neubiberg. Druck von Knorr & Hirth in München.